العدد السابع • رجب - شعبان - رمضان ١٣٩٦ هـ

• يوليو - أغسطس - سبتمبر ١٩٧٦ م

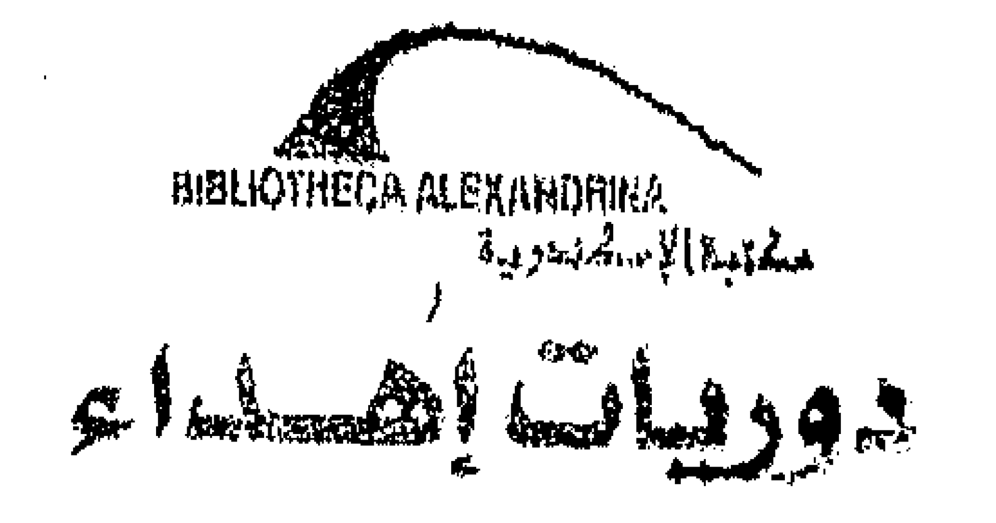
مجلّة

المسلم المعاصر



العدد السابع : رجب - شعبان - رمضان ١٣٩٦ هـ
يوليو - أغسطس - سبتمبر ١٩٧٦ م

صاحب الامتياز ورئيس التحرير المسؤول
الدكتور جمال الدين عطية



العنوان
ص . ب . ١١٩٤٢٩ بيروت
مؤقتاً : ص . ب ٢٨٥٧ الكويت

سعر النسخة ٤٠٠ ق.ل
الاشتراك السنوي في لبنان : ١٥ ل.ل

محتويات العدد

كلمة التحرير :

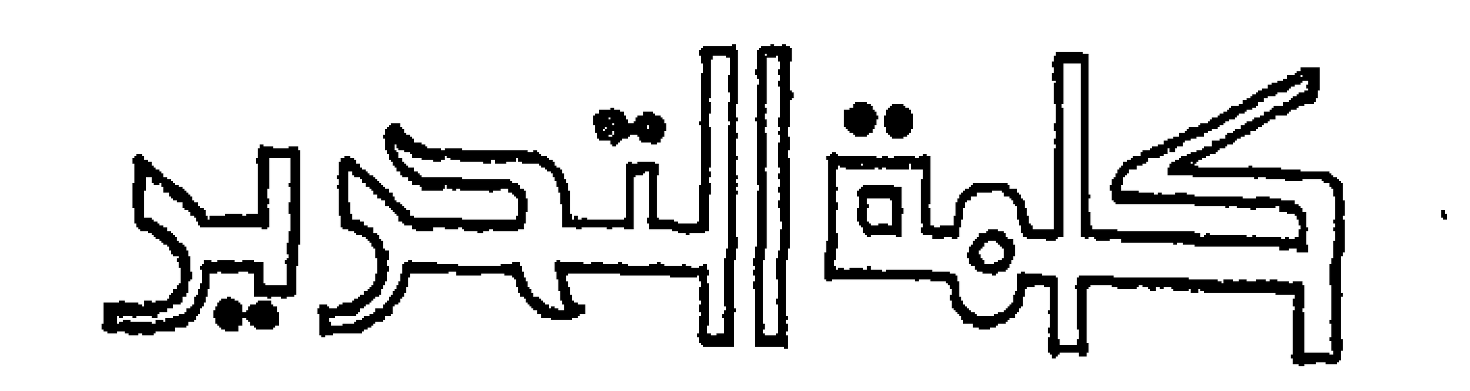
ابحاث :

حوار :

خدمات مكتبية :

نقد كتب :


بسم الله الرحمن الرحيم



شروط المجتهد وأدوات الاجتهاد

اشترطوا فيمن يتصدى للاجتهاد شروطا :

ـ العلم بالقرآن : مطلقه ومقيده ، ناسخه ومنسوخه وأسباب نزوله ..

ـ والعلم بالسنة : ما هو منها تبيين وتفسير للقرآن وما هو تقرير وتوكيد له ، وما هو تشريع مبتدأ لما سكت عنه القرآن ، وما هو صريح الدلالة وما هو ظنى الدلالة ، ودرجات الحديث ..

وغير ذلك من علوم القرآن والسنة .

ـ وأن يفقه روح التشريع ومبادئه العامة والمقاصد التى جاء الاسلام لتحقيقها ، وان يستقرىء العلل التى بنى عليها التشريع ، والأصول التشريعية العامة التى وردت صريحة أو ضمنية فى القرآن والسنة ، حتى يتكون له من هذا كله ملكة تشريعية يقدر بها على تشريع الأحكام .

ـ كما اشترطوا العلم بلسان العرب وبالعلوم العربية ، بحيث يكون له ذوق سليم فى فهم الأساليب العربية ، وبحيث يمكن أن يطبق العلوم العربية على نصوص القرآن والسنة لفهمهما الفهم الصحيح.

ـ وكذلك اشترطوا أن يكون عالما بعلوم أصول الفقه ، فان هذا العلم ـ كما قال الشوكانى ـ هو عماد الاجتهاد وأساسه الذى تقوم عليه أركان بنائه ، ومن عرف هذا العلم تمكن من رد الفروع الى أصولها ، ومن قصر فى معرفة هذا العلم صعب عليه رد كل فرع الى أصله .

ـ كما اشترطوا أن يكون عالما بأحوال البيئة التى يعيش فيها ، بحيث يتبين ما هو ضرورى فى بيئته ، وما هو حاجى ، وما هو تحسينى ، وتكون له خبرة تامة بأحوال المجتمع الذى يشرع له ليكون تعليله وتشريعه متفقا ومقاصد الشارع ومصالح الناس .

ولا شك أن اشتراط معرفة أصول البيئة أساسى للمجتهد ، ولم تعد أحوال البيئة من البساطة التى كانت عليها قبل الثورة الصناعية اذ أصبحت أحوال المجتمعات موضوعا لأكثر من تخصص فى علوم الاجتماع والاقتصاد والسياسة والقانون والتربية وغير ذلك ..

ولم يعد بالامكان أن يجمع شخص واحد بين المعرفة للعلوم الشرعية والعربية بالصورة التى اشترطها الأصوليون وبين المعرفة المتخصصة لمشاكل البيئة والعصر .

وقد أدى ذلك منذ زمن ـ مع وقوف حركة الاجتهاد فى الشريعة عن متابعة هذه التطورات المتخصصة بالأحكام الشرعية المناسبة لها ـ أدى ذلك ضمن أسباب أخرى ـ الى ازدواج الثقافة التى تعطى فى البلاد الاسلامية بين ثقافة عصرية متخصصة وثقافة شرعية اسلامية ..

وقد وجدت بعض الاقتراحات لمواجهة هذا الوضع :

الاقتراح الأول : هو السعى الى وحدة الثقافة فى البلاد الاسلامية مرة أخرى ، وقد بدىء فى ذلك باتجاهين : اتجاه ادخال العلوم العصرية الى الجامعات الدينية كما حدث فى الجامعة الأزهرية ، واتجاه ادخال

الثقافة الاسلامية فى الجامعات الحديثة كما هو الحال الآن فى كثير من الجامعات ، ولم تؤت هذه المحاولة ثمرها بعد بصورة تكفى للحكم عليها .

الاقتراح الثانى : اقتراح آخر هو اعتماد الاجتهاد الجماعى بدلا من الاجتهاد الفردى ، وفى الصورة الجماعية يمكن أن تتكامل الثقافتان بأن يضم مجلس المجتهدين العلماء المتخصصين فى العلوم العصرية الى جانب العلماء المتخصصين فى العلوم الشرعية ، وهذا ما تسير عليه الى حد ما مشروعات الموسوعة الفقهية وتقنين الشريعة الاسلامية بأن تجمع بعض رجال القانون مع بعض علماء الشريعة .

الاقتراح الثالث : اقتراح ثالث ذهب اليه البعض هو أن يقوم بالاجتهاد أصلا العلماء المتخصصون كل فى فنه ، وأن يكون موقف العلماء الشرعيين هو موقف الرقيب بتوضيح ما يخالف نصا أو اجماعا فيما يذهب اليه المتخصصون ، وقد بسط القول فى هذا الرأى الأستاذ مالك بن نبى فى كتابه « المسلم فى عالم الاقتصاد » الذى عرضناه فى باب نقد الكتب بالعدد الافتتاحى من « المسلم المعاصر » .

الاقتراح الرابع : وقبل أن نوضح الاقتراح الرابع نشير الى أن الاجتهاد كما يعرفه العلماء نوعان : عام أو مطلق وهو استنباط الأحكام الشرعية كلها ، وخاص أو جزئى وهو استنباط الأحكام لوقائع خاصة .. والنوع الثانى من الاجتهاد شروطه أيسر وأسهل :

يقول الآمدى فى كتابه الأحكام : انه يكفى هذا المجتهد أن يكون عارفا بما يتعلق بالمسألة التى يفتى فيها ، ولا يضره فى ذلك جهله بغير ما يتعلق بها من مسائل الفقه .

بل ان الاجتهاد العام نفسه قد ذهب البعض كالشافعى والغزالى فى شروطه مذهبا فيه كثير من التيسير :

فشروط المجتهد العام عند الغزالى تتلخص فى :

١ ــ أن يكون المجتهد عالما بموضع الآية التى يريد الاستدلال بها ،

وتطبيقها عند الحاجة ، ولا يشترط فيه حفظ القرآن كله ولا حفظ آيات الأحكام .

٢ ـ أن يكون عارفا بموقع كل باب من أبواب الحديث بحيث يستطيع المراجعة وقت الفتوى ، ولا يشترط أن يكون حافظا للأحاديث كلها ، ولا أن يكون حافظا لأحاديث الأحكام ، ويكفى أن يكون عنده أصل مصحح كسنن أبى داوود ومعرفة لسنن البيهقى .

٣ ـ يلزم أن يعرف أن الآية التى يستدل بها ليست منسوخة والحديث الذى يستدل به ليس منسوخا .

٤ ـ يلزم أن يعرف أن المسألة التى يبحث فيها ليس مجمعا فيها على رأى يخالف رأيه ، ولا يلزمه حفظ مواقع الاجماع والخلاف .

٥ ـ يلزم أن يكون عارفا باللغة والنحو على الوجه الذى يتيسر به فهم خطاب العرب ، وأن يكون عارفا للأدلة وشروطها .

٦ ـ والأحاديث التى اشتهر رواتها بالعدالة وقبلتها الأمة لا يلزمه أن يبحث أسانيدها ، أما الأحاديث التى ليست كذلك فيكفيه تعديل الأئمة العدول لرواتها ، بعد أن يعرف مذاهبهم فى الجرح والتعديل وأنها مذاهب صحيحة .

وواضح أن هذه الشروط من الممكن أن تتوافر عند أفراد كثيرين ..

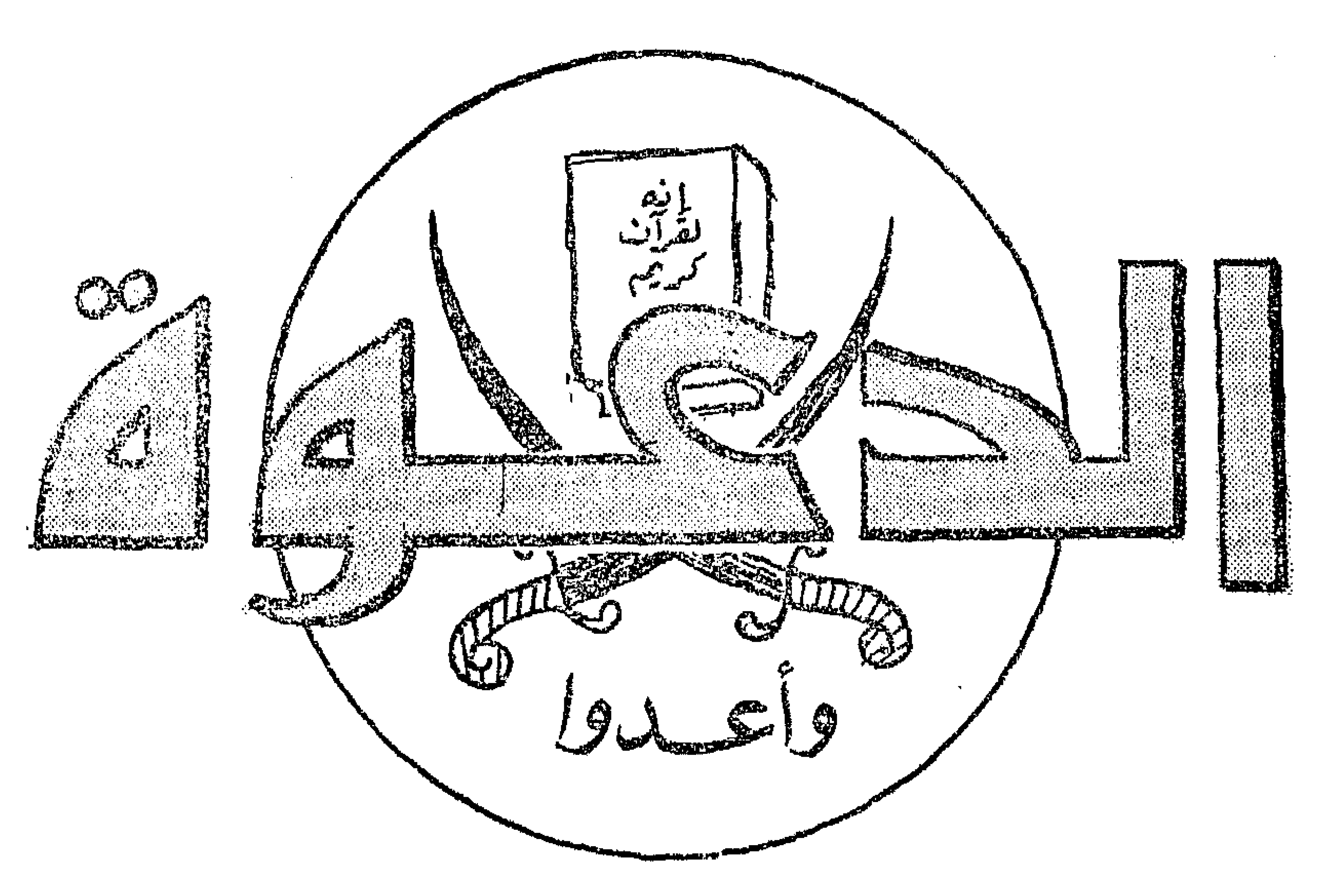
فاذا أخذنا فى الاعتبار رأى الامامين الغزالى فى الاجتهاد العام والآمدى فى الاجتهاد الخاص نجد أن بالامكان اذا تيسرت معرفة آيات وأحاديث الأحكام وآراء الفقهاء فى مختلف المسائل بواسطة الوسائل الحديثة من موسوعات ومعاجم وفهارس بل وباستخدام الأدمغة الالكترونية بعد تغذيتها بالمعلومات الشرعية فى كل فرع ، أصبح فى ميسور عامة المثقفين فضلا عن المتخصصين التوصل بسهولة وسرعة الى معرفة ما يلزم من العلوم الشرعية للمجتهد العام والخاص من باب أولى

ولا ينفى هذا ضرورة العمل الجاد على تكوين وحدات متخصصة

(كما أشرنا الى ذلك فى افتتاحية العدد الثالث ص ٧) بواسطة معهد عال لمن أتموا تخصصاتهم سواء منها الشرعية أو العصرية على أعلى المستويات كى يستكمل كل منهم ما ينقصه من العلوم الأخرى (على حسب الأحوال) وفى نطاق تخصصه فقط (اهتداء بشروط المجتهد الخاص لا العام) حتى تتكون من خريجى هذا المعهد وحدات متخصصة فى كل فرع تجمع فى كل فرد من أفرادها ـــ لا بالتكامل بين أفرادها فحسب ـــ بين الثقافتين العصرية والشرعية ممتزجة متفاعلة ، وتكون هذه الوحدات المتخصصة هى معقد الأمل فى الاجتهاد المعاصر ضمن اطار مجمع علمى اسلامى ..

د . جمال الدين عطية

بسم الله الرحمن الرحيم



إسلامية جامعة . شهرية مؤقتاً

يديرها ويشرف عليها : عمر التلمساني

٨ ميدان السيدة زينب بالقاهرة - ص.ب : ١٦٣٦ ت : ٩٣١٩٦١

- لا اشتراكات بداخل ج.م.ع
- الاشتراك السنوي بالخارج :
  ثمن النسخة × ١٢ عدداً
- أوروبا وأمريكا وباقي بلاد العالم :
  ١٢ دولاراً
- يضاف على قيمة الاشتراك أجور البريد بالطائرة
- ترسل قيمة اشتراكات خارج (ج.م.ع) كوبونات بريد فقط .. باسم (عمر عبد الفتاح التلمساني

لبنان	١٢٥	ق.ل	السودان	١١٠	مليما
سوريا	١٢٥	ق.س	عدن	٢٨٠	سنتا
العراق	١٥٠	فلسا	الخليج العربي	٢٠٠	فلس
السعودية	٢	ريال	عمان	٢٠٠	بيس
ليبيا	١٤٠	درهما	الكويت	١٩٠	فلسا
المغرب	٢٢٠	فرنكا	الجزائر	٢٢٠	سنتا
الأردن	١٣٠	فلسا	الحبشة وأسمرة	١٢٠	سنتا
تونس	٢٠٠	مليما	الصومال	٥٠	سنت

ج.م.ع ١٠٠ مليم

الحوالات والمراسلات باسم : عمر عبد الفتاح التلمساني

ابحاث

منهج التجديد في الفلسفة الإسلامية

د. مقداد يالجن

ان الطاقة الفكرية طاقة عظيمة لا تقدر بثمن اذا استخدمت فى حياة الانسان ولخدمة الانسان ، لكنها تصبح عديمة القيمة اذا فجرت فى أجواء بعيدة عنا ، أو اذا استخدمت فى مناهج عقيمة وفى خيالات لا حدود لها على الاطلاق •

لقد حصل هذا وذاك فى الماضى ولا يزال يحصل فى الحاضر •

فعندما استخدمت هذه الطاقة فى عالم غير عالمنا أصبحت تدور وتجول فى حلقة مفرغة لا يعرف مدخلها ولا مخرجها عندئذ ذهبت هذه الطاقة هباء منثورا •

وعندما استخدمت بقيود وحدود لتحقيق أهداف ممكنة ومناهج مثمرة حققت أهدافا وغايات لا تقدر بثمن فى حياة البشر •

ونحن المسلمين أشد حاجة اليوم الى استخدام هذه الطاقة طاقتنا الفكرية لنتقدم بعالمنا ونسير فى ركب العالم المتقدم لكن لا يجوز لنا

أن نسير وراء ذلك العالم المادى المتقدم شبرا بشبر لأنه عالم لا يناسب الانسان من كل النواحى لأنه يحقق جانبا من حياة الانسان التى خلق لها ولا تحقق كل جوانبها ولهذا لم تسعد البشرية فى ذلك العالم بالرغم من تحقيق ما يحتاج اليه الانسان فى حياته المادية ثم أنه مخيف حقا تصور المفكرين فى ذلك العالم المتقدم الفاخر مصير ذلك التقدم وما سيئول اليه نهاية ذلك البناء الفاخر الذى قد ينهدم بين يوم وليلة لأنه يحمل سبب خرابه فى نفسه لعدم بنيانه على أسس سليمة تضمن سلامته واستقراره الى النهاية ٠

لهذا وذاك علينا نحن المسلمين أن نبنى اليوم عالما جديدا أكثر تحقيقا للحاجات الانسانية وأكثر سعادة من كل النواحى من ذلك العالم ٠ لنقدم الى البشرية نموذجا جديدا من الحياة الانسانية ومن التقدم والبناء فى بناء البشر وبناء المجتمع والحضارة الانسانية الراقية التى تسعد البشرية ولا تشقيها وبذلك ننقذ أنفسنا من هذا التخلف المقوت وننقذ الحياة البشرية من الشقاء والمدنية من الانهيار النهائى٠٠لكن ما هى صورة هذا العالم الجديد الذى يجب أن نبنيه ، ثم ما السبيل اليه،وما هى طاقاتنا التى تساعد على بناء ذلك العالم ؟ ٠

ان الفلسفات الواقعية الحية هى التى تحرك الشعوب اليوم وهى السبب الأول فى صراع الأفكار والأيديولوجيات فى العالم ٠

وأن أية فلسفة تظهر فى العالم فى صورة مقنعة جذابة بواقعيتها وضرورتها لحل مشكلات الانسانية وتقدمها وسعادتها هى التى تنتشر بسرعة وهى تتغلب على الفلسفات الأخرى التى تظهر بتلك الصورة أو أن دعاتها لا يستطيعون أن يظهروها على النحو السابق ٠

ثم أن أية دعوة اصلاحية وأنظمة حديثة اذا لم تقم على أسس نظرية فلسفية مقنعة ولم تشمل لجميع المشكلات الانسانية الأساسية فانها تبوء

بالفشل فى النهاية والأمر بعد ذلك يتـوقف على وســائل الدعاية التى يتخذها دعاة الفلسفات والأيديولوجيات فأيهم يستطيع أن يقدم الوسائل المقنعة ويدعمها بالعلم ويظهرها فى ثوب المنطق والعلم والضرورة هو الذى ينجح فى نشر دعوته ويجد الجمهور المقدمين على دعوته والمدافعين عنها .

لهذا يوجه أعداء الاسلام تهمتين ضد فلسفة الاســلام لايقاف انتشار الاسلام ولابطال الأساسيات للتفكير الاسلامى وأول تلك التهمتين هو أنه لا توجد فى الاسلام أسس فلسفية تقوم عليها المبادىء الاسلامية . وثانيتهما أن ما يعرف بالفلسفة الاسلامية اليـوم والتى تدرس بالميـادين التعليمية ليست فلسفة اسلامية أصلية لأنها فلسفة متأثرة بالفلسفة الغربية ويقول بعضهم أن أصول هذه الفلسفة أخذها الفلاسفة المســلمون من الفلسفة الغربية او الشرقيه .

حقيقة الفلسفة :

ولنلق الآن نظرة سريعة على الفلسفة ونشأتها وميدانها لنستطيع أن نحدد ما اذا كان فى الاسلام فلسفة أم لا ؟

لقد نشأت الفلسفة أساسا عن اندهاش الانســان لمظاهر الوجـود المحيط به وعن تساؤلاته عن هذا الوجود ومصيره بصفة عامة ووجـود الانسان ومصيره بصفة خاصة .

لقد تساءل الانسان منذ قديم الزمان من أين أتينا ولماذا أتينا والى أين نذهب وما هى حقيقة الموت .

ثم وما مصير الانسانية بأسرها وما مصير هذا العـالم وهل هناك حياة بعد الموت وما كنه هذه الحياة ، وهل هناك خالق لهــذا الكون والانسان وكيف خلق واذا كان هناك خالق فما علاقته بنا ؟ .

ولهذا يقول بعض الفلاسفة عن وجود الميل الميتافيزيقى فى طبيعـة

الانسان يدفعه الى التفلسف فى مثل هــذه القضــايا الكبرى[1] ولهذا أيضا قال بعض الفلاسفة أن الانسان حيوان ميتافيزيقى وأنه يتســاءل دائما عن المبدأ الأول للخلق أو عن الاله [2] •

ثم تضافرت جهود العبــاقرة لايجاد أجــوبة عقلية مقنعـــة لتلك التساؤلات ومن محاولات الفلاسفة لعلاج تلك القضايا من زوايا مختلفة نشأت الفلسفة •

لكن الفلسفة عبر تاريخها الطويل قد تطورت فى الشكل والمحتوى معا •

أما حصول التطور من حيث الشكل وأقصد به طريقــة الدراســة ومنطق البحث الفلسفى للوصول الى الحقــائق فقد اســتخدمت عبر الدراسات الفلسفية المنطق الرياضى والمنطق الصورى الأرسطى والمنطق الشكى الديكارتى والمنطق الجدلى الهيجلى والمنطق الوضعى الكونتى وأخيرا المنطق التجريبى البراجماتى •

وأما التطور فى ميدان المحتوى فقد حصل فيه المد والجــزر فقــد اتسع ميدانه أحيانا حتى شمل جميع ميادين المعرفة والحقــائق العلوية والسفلية [3] وانحصر أحيانا فى الميتافيزيقا فقط ، وأحيانا أخــرى فى محاولات التوفيق بين الدين والفلسفة فحسب [4] ثم بدأت أخيرا تستعيد سلطانها من جديد على العلوم من حيث ضم فلسفة العلوم الى محتواها ، فأدخل هيجل مثلا فى القرن التاسع عشر فلسفة القانون وفلســفة الفن وفلسفة التاريخ وأخيرا فلسفة الدين فى الدراسات الفلسفية [5] ثم تعددت وظيفة الفلسفة ومهمتها فى الفلسفة المعاصرة فمن تلك المهمة توجيه العلوم

---

(١) هذا ما يقرره كانط انظر الفلسفة ومباحثها ص ٥٣ • للدكتور محمد على أبو ريان•

(٢) وهذا ما يقرره شوبنهور • انظر المرجع السابق ص ٥٣ — ٥٤ •

(٣) خلاصة الفكر الأوربى (خريف الفكر الأوربى) ص ٣ عبد الرحمن بدوى •

(٤) مشكلة الفلسفة ص ٣٤ وما بعدها • دكتور زكريا ابراهيم •

(٥) الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ٣٩٤ • ترجمت باشراف الدكتور زكى نجيب محمود •

يقول هنا ليفى بريل أن العلوم الوضعية لا تكفى نفسها بنفسها فهى فى حاجة الى فلسفة توجهها » [٦] •

يضاف الى ذلك وظيفتان يراهما الفيلسوف الفرنسى موريس بلوندل وهما معرفة نظرية بالحقيقة اليقينية وحل عملى متين لمشكلة المصير الانسانى [٧] •

ومنها أيضا تبصير الناس بأسباب المشكلات الأخلاقية والاجتماعية ومجرى تيارات الأحداث فى حياة الناس • وهذا ما يقرره الفيلسوف الأمريكى جون ديوى [٨] •

وأخيرا أن مهمة الفلسفة لدى بعض الفلاسفة أمثال أفلاطون والرواقيين وديكارت ، والبراجماتين هى بناء الفرد أو بناء انسان جديد [٩] •

وبناء على هذا وذاك اختلف الفلاسفة فى تحديد مفهوم الفلسفة عبر تاريخها فقد عرفها القدماء بأنها « الحكمة أو حب الحكمة » وعرفها ديكارت بأنها «العلم بالمبادىء الأولى والعلم الكلى الشامل» وكان يشبهها بشجرة أصلها علم ما بعد الطبيعة وساقها علم الطبيعة والفروع الخارجية من هذا الساق سائر العلوم الأخرى •

وغاية الفلسفة عنده تحقيق سعادة الانسان [١٠] ويرى برتراند رسل أن تعريف الفلسفة يختلف من فيلسوف الى آخر بحسب اختلاف اعتقاداتهم لأن الفلسفة عبارة عن مجموعة من المشكلات نجدها مثيرة للاهتمام وهى فى الوقت نفسه لا تختص بعلم دون آخر وهذه المشكلات تثير شكوكا حول المعرفة على وجه العموم والاجابة على تلك الشكوك تعتبر انتاجا فلسفيا » [١١] •

---

(٦) فلسفة أوجست كونت ص ١٣٥ • ليفى بريل • ترجمة الدكتور محمود قاسم •

(٧) مشكلة الفلسفة ص ٦٤ دكتور زكريا ابراهيم •

(٨) تجديد فى الفلسفة ص ٣٣٩ جون ديوى ترجمة امين مرسى قنديل •

(٩) مشكلة الفلسفة ص ٦٤ دكتور زكريا ابراهيم •

(١٠) الفلسفة ومباحثها ص ٥٣ •

(١١) وهناك تعريفات اخرى للفلاسفة ذكرها الدكتور محمد على ابو ريان فى كتابه الفلسفة ومباحثها فليرجع اليها من شاء مزيدا من ذلك انظر المرجع السابق ص ٥٣ وما بعدها •

حقيقة الفلسفة الاسلامية :

والآن وبعد هذه الجولة السريعة فى عالم الفلسفة [١٢] يمكن أن ندخل فى الفلسفة الاسلامية وتحديد ماهيتها . وانى اقرر هنا ماخرجت به من دراسة هذه الفلسفة والفلسفة الغربية ثم الصلة بينهما ، بأن الفلسفة الاسلامية الأصيلة ليست هى تلك الفلسفة التى نراها لدى الفلاسفة المسلمين فالفلسفة الاسلامية الأصلية هى تلك النظريات التى جاء بها الاسلام وعالج من زواياها تلك القضايا التى تعرض لها الفلاسفة . ثم ما تتضمن تلك النظريات فى طياتها من مبادىء وتوجيهات منهجية للتطبيق العملى ولتنظيم حياة الانسان من كل النواحى وتوجيهها — فى ضوء تلك الحقائق النظرية الشاملة على جميع نواحى الوجود — الى حيث ينبغى ان تتجه اليه ، وذلك على نحو يستطيع به الانسان ان يحيا الحياة الانسانية المتكاملة المتميزة المقدرة له لتحقيق الغاية التى خلق من أجلها الانسان .

وهذه الفلسفة فلسفة متميزة ليست غربية ولا شرقية فى منبعها ومشربها ولها رأى حاسم فى حقائق الكون والوجود ومصير الوجود وعلاقة الخالق بالمخلوق ولها نظرياتها الخاصة ومعالمها المتميزة تميزها من غيرها وان كان هناك بعض الحقائق المشتركة بينها وبين غيرها من الفلسفات الأخرى اذ أن الفلاسفة بدورهم وصلوا الى الحقائق بجهودهم الجبارة التى لا يصح انكارها . لكن الفلسفة الاسلامية فى كلتا الحالين قائمة بذاتها .

ومن معالمها البارزة انها تقرر وجود حقيقة مادية وأخرى روحية فى كيان الوجود وفى كيان الانسان ، ومن ثم تنظم حياة الانسان على اساس واقعه المادي وواقعه الروحى ، ولا تريد أن يعيش الانسان منغمسا فى العالم الروحانى ولا تريد كذلك ان يعيش منغمسا فى الحياة الأرضية المادية وحدها ، لأن كيان الانسان أوسع من العالم المادى وحده ومن العالم

---

(١٢) علما بأننى درست الفلسفة فى بحث آخر اكثر تفصيلا وهو البحث عن فلسفة التربية الأخلاقية الاسلامية دراسة مقارنة فليرجع اليه من شاء ـ كما أننى الآن فى صدد كتابة بحث مستقل عن الفلسفة الاسلامية ونظرياتها الأساسية .

الروحي وحده كذلك ولهذا تريد من الانسان أن يحيا حياة أوسع بجميع ما فيها من خيرات عالم الحياة المادية وعالم الحياة الروحية معا في هذه الدنيا ثم تريد له حياة سعيدة طويلة بل لا نهاية لها وهي الحياة السعيدة الأبدية في الآخرة .

ولما كانت هذه الحياة أكثر متعة كانت هذه الفلسفة التي تعد الانسان لها أكثر قيمة من تلك الفلسفات التي تعده للحياة الدنياوية القصيرة وحدها فحسب .

ومن المعالم البارزة لهذه الفلسفة ترابط نظرياتها العامة الشاملة لجميع مناحي الوجود وحياة الانسان .

وتلك النظريات هي الآتية : نظرية الخلق أو التكوين ونظرية مصير الخلق ، والنظرية الالوهية والعبودية ، والنظرية الاخلاقية والتشريعية ، وأخيرا نظرية المعرفة ، والنظرية التربوية .

وهذه النظريات مزدوجة احداها تابعة لأخرى ، فنظرية مصير الخلق تابعة لنظرية الخلق ، ونظرية العبودية تابعة لنظرية الالوهية ، والنظرية التشريعية تابعة للنظرية الأخلاقية ، والنظرية التربوية تابعة لنظرية المعرفة.

ونظرية المعرفة لها مناهج وفقا لنظرتها الى الحقائق وأنواعها وميادينها واختلاف مناهج هذه النظرية بحسب تلك الحقائق وميادينها يرجع الى أن اختلاف الحقائق يقتضي اختلاف معايير الحق وطرق الوصول اليه « فمنهج الوصول الى الحقائق الروحية غير منهج الوصول الى الحقائق الجيولوجية والبيولوجية والكيمائية . وهذا وذاك غير منهج الوصول الى الحقائق العقلية والفكرية [١٣] .

---

(١٣) وقد فصلت بعض ما اقرره هنا في ابحاث أخرى فمثلا شرحت بشيء من التفصيل كيفية تبعية نظرية التصريع للنظرية الاخلاقية في كتاب الاتجاه الاخلاقي في الاسلام . كما درست بشيء من التفصيل كيف وضع الاسلام منهج الوصول الى الحقائق المختلفة في كتابي: توجيه المتعلم الى افضل طرق التعلم في ضوء التفكير التربوي والاسلامي في الباب الثاني.

أما نظرية التربية فتعتمد أساسا على نظرية المعرفة فى كل ميدان من ميادين التربية وتأخذ وتستمد مادتها العلمية من ميادينها الخاصة وتضيف الى هذا وذاك شكل التربية وأسلوبها ؟ ولهذا فبالرغم من استقلال كل نوع من أنواع التربية من حيث النظرية التى يتبعها والمادة العلمية التى يحويها والشكل الذى يتطبع به فانه يرتبط بفلسفة الاسلام ككل عن طريق ارتباط نظريتها بالنظريات الاسلامية الأخرى .

فالتربية الأخلاقية مثلا تربية مستقلة فى اطار هذه الفلسفة وبالنسبة لأنواع التربية الأخرى مثل التربية الايمانية والروحية التى تتبع مباشرة لنظرية الألوهيــة وما الى ذلك ،لكن مع ذلك لها ارتباط بأنواع التربية الأخرى عن طريق ارتباط نظريتها بالنظريات الأخــرى ، ثم عن طــريق ارتباطها بفلسفة التربية الاسلامية التى تنبع من الفلسفة الاسلامية العامة، والتى تهدف الى تكوين شخصية اسلامية تتمثل فيها تلك الفلسفة من نواحيها المختلفة .

لكن الفلسفة الاسلامية التى أقصــدها هنا ليست تلك الفلســفة التقليدية المعروفة التى تدرس حاليا وتسمى بالفلسفة الاسلامية فان هذه الفلسفة الأخيرة تعد فى نظرى كما قلت فلسفة المسلمين وليست فلسفة اسلامية حقا . ذلك أنها ــ كما رأيتها ــ امشاج من الآراء والأفــكار التى تمثل آراء الفلاسفة المسلمين والتى تكونت نتيجة تأثرهم بالنظريات الفلسفية الأجنبية وبالفكر الاسلامى ثم بما اضافوا الى ذلك من آراء خاصة بهم ، ولهذا يجب أن نسميها باسم خاص وأولى ان نسميها بفلسفة المسلمين لا بالفلسفة الاسلامية .

أما الفلسفة الاسلامية الجديرة بهذا الاسلام فهى تلك التى حددناها والتى تنبع من صميم الاسلام نفسه ، فاذا اردنا أن نحدد مكانة الفلسفة الاسلامية بين الفلسفات الاخرى أو اذا أردنا أن نعالج موضــوعا من موضوعاتها فمن الواجب ان تكون هذه الفلسفة التى حددناها لا تلك التى نجدها لدى الفلاسفة المسلمين أمثــال الكندى والفارابى وابن سـينا وابن رشد وابن باجه وابن طفيل ، وأمثالهم .

لكن كيف نستطيع اظهار هذه الفلسفة الاسلامية الخالصة ونبرز شخصيتها الفريدة بين تلك الفلسفات عامة وكينه، نستغلها فى حياتنا الواقعية العملية لحل مشكلاتنا ولدفع تقدم حياتنا الاجتماعية والحضارية المتميزة، ودفع الناس الى التمسك بالاسلام قلبا وقالبا .

لتحقيق ذلك كله لابد من وضع منهج جديد فى هذا الصدد ثم لابد من تنفيذ هذا المنهاج فى دراستنا الخاصة والعامة وان ندعو الدارسين ودعاة الاسلام الى العمل بموجبه .

جوانب منهج التجديد فى الفلسفة الاسلامية :

وانى احاول هنا تحديد معالم هذا المنهج فى النقط العامة والهامة الآتية:

أولا : يجب ان نستخلص النظريات والمبادىء الفلسفية من النصوص الاسلامية الأصلية (وهى الايات القرآنية والأحاديث النبوية) .

وهذا يقتضى ان يلجأ كل دارس لقضية من القضايا الفلسفية أو مشكلة من المشكلات الفكرية الى تلك النصوص الاسلامية لا الى نصوص فلاسفة المسلمين وآثارهم كما يفعل دارسو الفلسفة الاسلامية اليوم .

ذلك ان الاسلام شىء وهؤلاء وآثارهم شىء آخر فهم لا يمثلون بأرائهم الاسلام ومبادئه ، ولأنهم قد يخطئون أحيانا وقد يسيئون الى الاسلام بقصد أو بغير قصد وقد حصل هذا وذلك فعلا .

ثم انهم قد حاولوا ان يفهموا الاسلام فى اطار المشكلات الفكرية والثقافية ومشكلات الحياة العملية التى اعترضتهم فى حياتهم من حين الى آخر ، فلماذا لا نحاول نحن أيضا عن قصد وعزم ان نفهم الاسلام نفسه من نصوصه وان نعمل لحل مشكلاتنا الفكرية المعاصرة فى ضوء فهمنا له ولأننا عندما نلتجىء الى تراثهم مباشرة دائما باسم الاسلام من غير الرجوع الى الاسلام نفسه عند معالجتنا لتلك القضايا الفكرية فاننا عندئذ نجعل آراءهم فى الاسلام كالاسلام وننظر الى الاسلام والى القضايا الفكرية بمنظارهم ونغفل عندئذ عن المنبع الحقيقى الفياض الذى اذا لجأنا اليه

باستمرار يمكن ان نخرج بمعان جديدة فى ضوء تقدم العلوم والافكار وفى ضوء تجدد المشكلات ولا سيما فى العصر الذى يختلف عن عصرهم من حيث انه تجددت لدينا مشكلات لم تكن موجودة فى وقتهم .

ثم اننا اذا جعلنا دراستهم المرجع الدائم لا نستطيع ان نتقدم فى ميدان الفلسفة لأن أراءهم محددة فتصبح عندئذ كالحلقة المفرغة . ولكن اذا جعلنا النصوص الاسلامية الأساس للانطلاق فنستطيع ان نتقدم فى ميدان الفلسفة ولأننا نستطيع ان نستلهم من تلك النصوص معان جديدة وتوجيهات جديدة وفى كل عصر يجد الدارسون فى الاسلام علاجا لمشكلاتهم لأن الاسلام جاء لعلاج المشكلات الانسانية عامة بتوجيهاته العامة والخاصة ولهذا كله فان النصوص الاسلامية مليئة بالمعانى ، قد لا نستطيع ان نفهم كل مغازيها اليوم لكن يأتى يوم فيخرج رجال تلك الكنوز من المعانى لم نستطع ان نخرجها اذ كلما تقدم الناس فى الميادين العلمية المختلفة استطاعوا أن يفهموا بعض الآيات المتعلقة بالعلوم والحقائق المختلفة فمثلا فهم قوله تعالى « سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم انه الحق » (١٤) . فان تلك الآيات والدلائل غير محددة فى الآية فكلما اكتشف الناس حقائق جديدة زادت لديهم عدد الآيات الدالة على انه حق وهناك نصوص أخرى فى الميادين المختلفة .

هذا الى أن هناك أمورا أخرى مهمة قد دفعتنى الى اتخاذ هذا الموقف .

فمنها لأبين لهؤلاء الذين بهرتهم الفلسفة الغربية وفتنتهم وانكروا ان تكون للاسلام فلسفة تضاهى تلك الفلسفة لأبين لهؤلاء ان فى الاسلام فلسفة أكمل وأعمق مما لدى أولئك الفلاسفة . وذلك ليعرفوا قيمة مالديهم فلا ينصرفوا عنها الى غيرها .

واذا كان هناك اختلاف بين الفلسفتين كما ان هناك اختلافا بين كل فلسفة وفلسفة أخرى فى كثير من الموضوعات والقضايا الفلسفية ، فانه

---

(١٤) سورة فصلت ٥٣ .

لا ينال من قيمة هذه الفلسفة عدم التقائها أو عدم امكان اخضاعها لأية فلسفة أخرى ، بل علينا ان نعتز بذلك لأنها تتمتع بشخصية متميزة ومستقلة ثم انها اكثر احتواء للحقائق وأكثر كما لا من غيرها وهذا دليل آخر على ان لها منبعا ومشربا مستقلا .

ومنها أن الفلسفة الاسلامية التقليدية أى فلسفة الفلاسفة المسلمين تتهم فى الشرق والغرب بأنها ليست أصلية لأنها تأثرت بالفلسفة الغربية ويقال أيضا أنها نشأت أساسا من الفلسفة اليونانية القديمة . ونحن من جهتنا مهما نحاول الدفاع عنها فانه تبقى هناك نقطة ضعف فى الدفاع لأنهم تأثروا فعلا اذ ان فلسفتهم كما قلت ـ مزيج بين التفكير الاسلامى وتفكيرهم الخاص وتفكير غيرهم .

ومنها أيضا اننا اذا استخلصنا الفلسفة الاسلامية من نصوصها الأصلية فان هؤلاء وأولئك لا يستطيعون عندئذ الادعاء بأن هذه الفلسفة متأثرة بالفلسفات الاخرى اذ ان القرآن والسنة لا صلة لهما بفلسفة أولئك الفلاسفة وان ادعوا ذلك فاننا نستطيع ان ندافع دفاعا قويا لا يبقى فيه أى شك أو شبهة .

ثانيا : يجب فهم المبادىء الاسلامية وتقويمها فى اطار الفلسفة الاسلامية الشاملة وغايتها العامة :

ذلك أن كل مبدأ من تلك المبادىء مرتبط بغيره كمنظومة واحدة لتحقيق غاية كلية واحدة وان تغافل هذه الحقيقة أدى أحيانا الى تعليلات وتقويمات بعيدة عن روح الاسلام .. وتحقيق هذا وذلك يتطلب ثلاثة أمور :

الأمر الأول : أن ندرس المبادىء الاسلامية من جديد عن طريق نصوصها بعيدا عن الأفكار المذهبية والحزبية على ان يكون الهدف الأساسى هو الوصول الى الفهم الصحيح للاسلام ومبادئه .

الأمر الثانى : ألا نحاول فهم ذلك بالآراء الفلسفية لأن هذا الفهم يعد فهما من الخارج لا من الداخل ، والذين حاولوا ذلك أدت محاولتهم الى تشويه جوانب كثيرة من حقائق الاسلام ونظرياته ولا سيما هؤلاء الذين اعتنقوا بعض النظريات الفلسفية ثم حاولوا أن يفرضوها على الاسلام فرضا .

ويمكن أن نقسم هؤلاء الذين حاولوا فهم الاسلام من الخارج الى ثلاث فرق أو جماعات :

نفر اعتنقوا المبادىء الفلسفية ثم لما وجدوا أن الاسلام يعارضها أو أنها تتناقض معه حاولوا التوفيق بينها وبين المبادىء الاسلامية ، وفى محاولتهم هذه ساروا فى ثلاثة اتجاهات : اتجاه يخضع الاسلام للفلسفة والثانى يخضع الفلسفة للاسلام والثالث يوفق بينهما ولكل مساوىء وان كانت مساوىء كل اتجاه تختلف عن مساوىء الآخر بدرجة تقل أو تكثر .

والنفر الثانى قدموا أفكارا جديدة من عند أنفسهم ثم حاولوا ان يفرضوها على الاسلام وذلك لايجاد سند لها من الاسلام لتجد قبولا لدى الجمهور .

والنفر الثالث حاولوا عمدا دس الأفكار الغربية على الاسلام بقصد تشويه روحه واثارة البلبلة فى نفوس المسلمين ، وقد استطاع هؤلاء فعلا أن يؤثروا تأثيرا كبيرا عن طريق التشويه وخلق بلبلة وحيرة فى نفوس الناس وعقولهم وذلك عن طريق ادخال تلك المبادىء المتناقضة مع ما فى الاسلام . ومن ثم أصبح الاسلام فى نظر أولئك الناس متناقضا مع نفسه وذلك أمر خطير على التفكير الاسلامى .

الأمر الثالث : أن نحاول باستمرار فهم الاحكام الاسلامية الخاصة بموضوع معين فى ضوء النظام الاسلامى كله . وهذا يقتضى عدم الاقتصار بقدر الامكان فى الحكم على القضايا من وجهة النظر الاسلامية على نص

واحد ، لأن هناك نصوصا متعددة بشأن هذه القضية أو تلك ، وكل نص يصور جوانب من القضية أو يضع شروطا وقيودا للحالة التى يطبق فيها هذا المبدأ أو ذاك وهكذا فان تعدد النصوص يفيدنا من ناحيتين : ناحية تصور الحقيقة من أطرافها وناحية تطبيق المبادىء فى الحياة العملية .

ثالثا : يجب أن نحدد موقفنا من دراسات السابقين باتخاذها وسيلة من وسائل الفهم وأن نستعين بها عندما نواجه مشكلة من المشكلات التى لم نجد لها حلا مقنعا ولا سيما فيما يتعلق ببعض القضايا التى لا توجد فيها نصوص صريحة أو لا توجد لها نصوص أصلا ، ولكن يجب ألا تتخذ دراستهم كنقطة انطلاق أو كنهاية ننتهى اليها . وانما تكون واسطة بين البداية والنهاية وهذه النقطة فى غاية الأهمية ، ويجب أن يتنبه اليها دارسو الفلسفة الاسلامية أو التفكير الاسلامى عموما اذ أنهم يدرسون عادة فلسفة الفلاسفة المسلمين باسم الاسلام .

والخطورة كل الخطورة أن تتخذ الفلسفة الاسلامية التقليدية كبداية ونهاية ، ولئن فعلنا فمعنى ذلك اننا أدخلنا أنفسنا فى متاهات قد لا نستطيع أن نخرج منها أو أننا ندخل أنفسنا فى دراسة تشبه أن تكون حلقة مفرغة لا ندرى أين طرفاها وعلى أى حال سواء أستطعنا أن نخرج منها أو لم نستطع فماذا نستفيد ؟

ان غاية ما قد نصل اليه هو ان نبطل رأيا أو نرجح رأيا على آخر ولكننا نفقد كثيرا من الجهد وربما انتهينا الى شىء جديد لو استأنفنا البحث لحسابنا الخاص . ولو سلكنا هذا المسلك التقليدى لما خدمنا الفلسفة الاسلامية الحقيقية وانما نكون قد خدمنا فلسفة هؤلاء الرجال . ولكن هل يليق بنا الآن أن نخدم الرجال ونترك خدمة الاسلام ونحن أشد ما نكون حاجة اليه فى العصر الذى نعانى فيه من مشكلات لم يجد لها رجال الفكر حلا مرضيا بعد ، ولماذا لا نلتجىء الى الاسلام نفسه مباشرة ونلتمس منه الحل ونحاول اخراج كنوزه وابراز شخصية فلسفته الصافية الخالصة من كل دخيل من الفلسفات الاخرى ثم نحاول استخدامها فى حل مشكلاتنا المعاصرة .

رابعا : أن يكون هدفنا الأساسى هو معالجة المشكلات الفلسفية المتصلة بحياتنا الراهنة..أريد المشكلات التى يعانى منها الناس جميعا فى الدرجة الأولى مثل المشكلات الفكرية والنفسية والعلاقات الاجتماعية ، فنعالج هذه المشكلات من زاوية الفلسفة الاسلامية الصافية ما استطعنا الى ذلك سبيلا ، ولا مانع فى هذا الصدد من أن نستعين من حين الى آخر بدراسات السابقين واللاحقين لتلك المشكلات اذا كان علاجهم لها مفيدا فى عصرنا ويتفق فى الوقت نفسه مع روح الفلسفة الاسلامية الخالصة أو لا يتعارض معها على أقل تقدير .

خامسا : استخدام النصوص الاسلامية التى نعتمد عليها فى تقرير الأفكار بعد التحقق من صدقها والرجوع الى معانيها ، وأقصد من النصوص هنا بصفة خاصة الاحاديث النبوية ، ذلك أنه مما يخطىء فيه كثير من الدارسين أنهم ينقلون نصوصا من هذا النوع دون التحقق من صدقها وصحتها ويستخدمونها لمجرد انها تخدم أغراضهم ، أو لأن واحدا من كبار المفكرين ذكرها فى أحد مؤلفاته واستخدمها لغرض ، ويغفلون عن أن بعض هؤلاء الائمة أو المفكرين قد وقعوا فى الخطأ وذكروا أحاديث ضعيفة ، بل موضوعة أحيانا [١٥] . هذا الى أن المفكر والفيلسوف يطلق للعقل العنان عادة ولا يلجأ الى النقل (وبخاصة الأحاديث) الا فى القليل النادر .

ولا أريد هنا أن يفوتنى التذكير بأننى لا أريد التهوين من قيمة رجالنا واساءة الظن بهم وازالة الثقة عنهم وانما كل ما أريده هو عدم الاعتماد عليهم كلية فى نقل الأحاديث وصحتها والا تتخذ آراءهم فى ذلك واستخدامهم لها حجة ومعيارا للصدق والصحة ، بل لابد من تخريج الأحاديث من مراجعها الأساسية واعادة النظر فى أقوال المحدثين فيها ، ثم دراستها من جديد فى ضوء التفكير الاسلامى العام وفى ضوء التفكير العلمى وفى ضوء الملاحظات السابقة .

---

(١٥) تذكرة الموضوعات ص ٨ . للعلامة محمد طاهر الهندى الفتنى . ناشر أمين دمج . بيروت .

سادسا : دراسة كل النصوص من الآيات والأحاديث المتعلقة بكل نقطة من نقاط البحث ذلك أن جمع كل تلك النصوص المتعلقة بموضوع البحث ودراستها بعضها مع بعض يعطى صورة كاملة عن جوانب الموضوع كما وكيفا ، ذلك أن الباحث قد يظن خطأ ان تلك النصوص مكررة ، ومن ثم يكتفى بدراسة نص واحد وذكره فقط فى موضوع بحثه مع أن كل نص يضيف ـ غالبا ـ معنى أو قيدا أو شرطا فى الموضوع نفسه . وعلى الباحث دراسة هذه النصوص فى سياقها الخاص ثم دراستها مجتمعة باعتبارها تمثل موضوعا أو تحدد اتجاها وعلى الباحث بعد ذلك استخلاص الفكرة التى تمليها عليه دراسة تلك النصوص بهذه الكيفية دون أن يفرض عليها شيئا لا تحتمله .

سابعا : تقويم المبادىء الاسلامية ودلالات النصوص من النواحى المختلفة .

لأن قيم كثير من المبادىء الاسلامية متعددة الجوانب أو تحمل قيما مختلفة ، ولهذا يجب تقويمها من زاوية قيم العلوم المختلفة مثل علم النفس والطب والاجتماع والاخلاق والتربية والاقتصاد وما الى ذلك ، ولكن هذا الأمر يتطلب من الباحث ان يكون ملما بتلك المعارف وخبيرا بأصولها على أقل تقدير ، وخاصة اذا أراد ان يرى تلك القيم مجتمعة فى مبدأ واحد أو فى نص واحد ، لأن نصا واحدا يحمل أحيانا فى طياته مجموعة من تلك القيم فمثلا نجد فى المبادىء الأخلاقية علاجا للامراض النفسية اذ ان علماء النفس ينصحون بالاستقامة لمن أصيبوا بالأمراض النفسية نتيجة الانحراف بسبب مالاقوا من عذاب الضمير وقلق الوجدان .

وكذلك نجد فى تلك المبادىء وقاية من الأمراض البيولوجية لأنها تأمر بالنظافة ، والاعتدال فى العمل وفى المآكل والمشرب ، ونجد فيها القيم الاقتصادية لأنها تدعو الى الجد والكسب من أجل تقديم الخيرات للناس، وتدعو من جهة أخرى الى عدم التبذير والاسراف وفيها قيم اجتماعية

لا تخفى على أى دارس ومتأمل • وقد درست هـذه القيم بشىء من التفصيل فى بحث آخر [16] •

ثامنا : تجديد علم الكلام على نحو يستطيع تحقيق وظيفته الأساسية وهو تكوين الايمان القوى الحى الدافع الى الالتزام بالمبادىء الاسلامية•

ذلك أن من أهم مشكلات المجتمع الاسلامى الآن أزمة الايمان التى جعلت المسلمين فى واد والاسلام فى واد آخر ثم جعلت المسلمين فى فرق وأحزاب فأصبح يقاتل بعضهم بعضا وكأن كل فرقة تختلف عن الأخرى عقيدة ودينا ، هذا يمينى وذاك يسارى وهذا جمهورى وذاك ملكى ولقد حذرنا الرسول مما وقعنا فيه فقال « لا ترجعوا بعدى كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض » [17] •

ثم ان دعاة الالحاد وعلى رأسهم الشيوعيون يضعون خططا مدروسة لنشر الالحاد باسم العلم والفلسفة وكأن العلم والفلسفة يناقضان الايمان ، وذلك لهدم الأديان من أساسها ؛ لأنهم اذا أبطلوا الايمان أبطلوا الأديان كلها • ثم يستشهدون على صدق ادعاءاتهم بأقوال بعض العلماء والفلاسفة الملحدين •

ثم ان هناك كثيرا من المسلمين قد تزعزعت عقائدهم وأصيبت بالشلل ومن ثم عجزت عن تحريك أصحابها الى السلوك بموجب عقيدتهم وهؤلاء الذين يخدعون أنفسهم يقولون بألسنتهم ما ليس فى قلوبهم ، ويقولون ما لا يفعلون ، كما أن هناك من هؤلاء من ضعف ايمانهم لدرجة فقد مفعوله كمحرك ودافع وهذا الايمان وجوده كعدمه ؛ لأن علامة الايمان العمل كما أن علامة وجود السراج النور ؛ ولهذا نجد الاسلام قد ربط بين الايمان والعمل ربطا لا انفصام له ونجد ذلك فى نصوص كثيرة يصعب حصرها فمن ذلك قول الرسول « من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذ

---

(16) أنظر : الاتجاه الاخلاقى فى الاسلام دراسة مقارنة ص ٩٦ + ٣٢٠ وما بعدها •

(17) صحيح مسلم ٨٢/١ كتاب الايمان •

جاره ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه ، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيرا أو ليصمت » [18] . و « لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه » [19] و « لا يحل لمؤمن أن يهجر أخاه فوق ثلاثة أيام » [20] و « ولا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرى وهو مؤمن ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن » [21] و«ليس المؤمن بالذى يشبع وجاره جائع بجنبه »[22]وأخيرا قال «لاايمان لمن لا أمانة له ولا دين لمن لا عهد له » [23]

لهذا كان المؤمنون الأوائل اذا سمعوا بنزول أمر واجب سارعوا لأدائه ، واذا نزل تحريم أمر انتهوا عنه كما حصل هذا وذلك عندما نزل تحريم الخمر هرعوا الى اراقة ما عندهم فى الشوارع أما اليوم فاذا أصدرت دولة من الدول الاسلامية أمرا بتحريم شرب الخمور والمخدرات يسارعون الى تخزين ما عندهم وجمع ما فى الأسواق خوفا من أن ينفذ ثم لا يجدون ما يشربون .

فما السر فى هذا كله ؟ السر كما قلت هو عدم وجود الايمان الحقيقى الراسخ بالبراهين العلمية القوية ، فان الذين يؤمنون بتلك البراهين القاطعة لا يستطيعون أن يملكوا أنفسهم ازاء موجبات ايمانهم ودوافعه الا أن يخضعوا له . والى هذا يشير قوله تعالى « واذا سمعوا ما أنزل الى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق يقولون ربنا آمنا فاكتبنا من الشاهدين » [24] وقوله تعالى « والذين هم بآيات ربهم

---

(١٨) هداية البارى الى ترتيب أحاديث البخارى ١٥٥/٢ .
(١٩) اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان ١٠/١ كتاب الايمان .
(٢٠) صحيح مسلم ١٩٨٤/٤ كتاب البر والأخلاق .
(٢١) المرجع السابق كتاب الايمان ٧٦/١ .
(٢٢) الجامع الصغير ١٣٤/٢ .
(٢٣) المرجع السابق ١٩٨/٢ .
(٢٤) سورة المائدة ٨٣ .

يؤمنون والذين هم بربهم لا يشركون والذين يؤتون ما آتوا وقلوبهم وجلة انهم الى ربهم راجعون أولئك يسارعون فى الخيرات وهم لها سابقون » (٢٥) .

وهكذا كان يستبق المؤمنون حقا الى عمل الخيرات ويخافون من عصيان الله ويفعلون كل ما يأمرهم به « يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون » (٢٦) فيقول المؤمن اذا واجهته معصية « انى أخاف ان عصيت ربى عذاب يوم عظيم » (٢٧) .

واذا كان الأمر كذلك فما السبيل الى ذلك الاعتقاد النابض بالحيوية والدافعية الى السلوك وما الوسائل والطرق التى بها نستطيع مواجهة دعوات الالحاد وتكوين ذلك الايمان فى قلوب الناس بحيث يندفعون الى السلوك الاسلامى من تلقاء أنفسهم بموجب ايمانهم فهذا يجب أن يكون وظيفة علم الكلام اليوم كما يجب أن يخرج عن الاستغراق فى تلك الأمور الجدلية التى تثير الشكوك بدلا من أن تزيلها قد يكون للخوض فى تلك المسائل مبرر فى ذلك الوقت لكن الأسلحة التى تحارب بها العقيدة الاسلامية اليوم تختلف عن تلك الأسلحة التى واجهها علماء الكلام فى عصرهم . فنحن لانستطيع مواجهة الأسلحة الحديثة بالأسلحة القديمة . ولمحاربة رجالنا اليوم بتلك الأسلحة القديمة دعوات الالحاد المسلحة بالأسلحة الحديثة يهزمون فى معركة الكفاح والصراع الفكرى فبدلا من أن تغزو عقيدتنا عقائدهم فى عقر دارهم فان عقائدهم تغزو عقائدنا فى عقر دارنا .

فتأملاتى فى تلك الأمور وأسبابها ووقوفى على كثير من الحقائق هى التى دفعتنى الى اتخاذ هذا الموقف من علم الكلام والى دعوتى الى التجديد فى هذا العلم .

---

(٢٥) سورة المؤمنون ٥٨ ـ ٦١ .
(٢٦) سورة النحل ٥٠ .
(٢٧) سورة الأنعام ١٥ .

وهذا عمل يحتاج الى كتاب مستقل كما تحتاج الجوانب الأخرى من التجديد الذى ادعو اليه فى ميدان التفكير الاسلامى فى هذا العصر ٠

لكننى هنا أحاول أن ألخص جوانب هذا التجديد الذى نحن بحاجة اليه لتكون خطوط الدعوة الى الايمان واضحة أمام الدعاة ورجال الفكر فى هذا الصدد ٠

وأهم جوانب التجديد فى هذا الميدان أحاول ايجازها فى النقط الآتية:

١ ــ تجنب اتخاذ طريقة التلقين الصورى وسيلة للاقناع وتربية الايمان :

ان اتباع المسلمين بصفة عامة هذه الطريقةفى تلقين أبنائهم الايمان كان السبب فى ضعف العقيدة بصفة عامة فى جميع الشعوب الاسلامية ، ذلك أنهم يكادون يقتصرون فى دعوتهم على الأساليب التقليدية التى لا تكون الا الايمان الصورى الجامد البليد الذى لا يخلق فى الانسان حركة ولا تفاعلا ولا طاقات كان الأوائل مزودين بها ٠ وكذلك العبادة تبعا لذلك أصبحت فى نظر أكثر المسلمين اليوم عبارة عن صورة وهيكل أكثر من أن تكون روحا واشراقا ورقيا روحيا فى معارج الترقى ومواصلة الاتصال بالله الخالق ٠

وهكذا أخذت تنتقل صورة العبادة من جيل الى جيل فالآباء يلقنون أبناءهم بكلمة الشهادة وصور بعض المبادىء العقائدية ومظاهرها دون الاقناع العلمى والمنطقى على حسب المستوى الثقافى والتعليمى لأبنائهم، ومن ثم فان ما يثير الأبناء من شكوك وتساؤلات حول العقيدة بحكم ثقافتهم وبحكم التيارات الفكرية الجارفة التى تهب على عالمنا الاسلامى من هنا وهناك ، لا يجد الآباء ازاء تلك التساؤلات الاجابات المقنعة والمفحمة فبهذا الايمان الصورى يعيش معظم المسلمون اليوم على هامش الاسلام ٠

٢ ــ بيان ما فى الايمان من ضروريات للحياة الانسانية الهادئة

المطمئنة ولانقاذ الانسان من صراع ذاتى والانهيار العصبى أمام المشكلات الصعبة مع ذكر الأدلة العلمية والأمثلة الحية من وقائع حياة الأفراد فى المجتمعات الملحدة أو الفاقدة الايمان الأساسى وكيف أن هذا الايمان ضرورى للصحة النفسية وللحياة الاجتماعية والأخلاقية الصحيحة والسليمة، وأن نذكر أقوال علماء النفس والاجتماع المحدثين الأوربيين الذين تكلموا عن ضروريات الايمان لتكوين شخصية قوية متحدة الذات وسليمة النفس ومستقرة فى حياتها ، ولابعادها من جميع أنواع الانتحارات ومشكلاتها التى تجتاح العالم الغربى المستغرق فى الحياة المادية .

٣ ـ التركيز على جوانب العقيدة الاسلامية الايجابية والمؤثرة على السلوك . مثل بيان الصفات التى تصور الله فى حالة قريبة من الانسان بحيث يراه ويرعاه . فالعقيدة الاسلامية غنية بمثل هذه الصفات ، وهذا من مميزاتها ، اذ أن من مميزات العقائد الفعالة المؤثرة فى السلوك فى نظر المفكرين أن تجعل الله قريبا من الانسان ولا تجعل الله بعيدا عن الخلق ومنصرفا عن التدخل فى شئونهم وأمورهم كما يصوره بعض الفلاسفة [٢٨] وسوف تتضح هذه الحقيقة خلال معالجتنا لهذا الموضوع .

ذلك أنه بقدر ما تكون صورة العقيدة دقيقة وحية متصلة بحياة المرء من حيث المبدأ والمعاد ومن حيث الظاهر والباطن ومن حيث ادراك قيمته فى الحياة بقدر ما يكون له أثر فعال فى سلوكه .

أما الاستغراق فى الأمور الجدلية مثل هل صفات الله عين ذاته أو غير ذاته وهل هى قديمة أو حديثة وما الى ذلك كما هو معروف فى علم الكلام فانه يزيد شكوك الناس ولهذا نرى الذين يتعمقون فى علم الكلام القديم ليسوا أكثر ايمانا من الذين لم يتعمقوا فيه بل ربما ان الذين لم يدرسوه بالتفصيل أقوى ايمانا من الذين يدرسونه بالتفصيل .

---

(٢٨) تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٨٢ ط ٥ . يوسف كرم .

وأهم جوانب العقيدة الايجابية وعناصرها الأساسية هى الآتية :

الجانب الأول : الايمان بالله باعتباره خالق الكون والانسان وخلق من أجل الانسان كل هذه النعم وسخر له كل هذه الأشياء فى السماء والأرض وخلق للانسان كل ما يحتاج اليه فى هذه الأرض ليتنعم بها وليعبده شاكرا وحامدا ومقدرا نعمه الظاهرة والباطنة .

الجانب الثانى : الايمان بالحياة الآخرة وأنها هى الحياة السعيدة بمعنى الكلمة وهى لمن اتقى الله وسار فى طريقه وأطاع أوامره كما أمر وان كل انسان سيجد جزاءه فيها ان خيرا فخير ، وان شرا فشر . ثم ذكر الأدلة المقنعة على وجود هذه الحياة وأنها آتية لا محالة ، وأن ذلك الجزاء الذى سيجده الانسان أمر ضرورى يقتضيه المنطق الفطرى والعدالة الانسانية والالهية .

الجانب الثالث : الايمان بأن القوانين التشريعية التى أنزلها الله صادرة من ارادة الهية لتنظيم حياة الانسان على أكمل وجه وعلى خير وجه وان الطريق المستقيم الذى رسمه الله بتلك المبادىء للانسان هو طريق الفلاح والنجاة وطريق السعادة فى الدنيا والآخرة ، ثم الاستدلال على ذلك بالحقائق العلمية وضرب الأمثلة الحية من واقع حياة الناس كيف أنهم لما خرجوا على تلك المبادىء تعسوا فى حياتهم الفردية والاجتماعية وأصيبوا بالأمراض النفسية والجسمية والاجتماعية .

الجانب الرابع : التركيز على ما فى الاسلام من اعجاز علمى وتشريعى وتربوى وخاصة جوانب الاعجاز البديهى الذى لا يقبل المجادلة والمناقشة وذلك ليستطيع المسلمون الدفاع عن دينهم دفاعا قويا وليشعروا بالاعتزاز بايمانهم الكامل الراسخ بالله وبمنطقه وفلسفته .

٤ ــ استخدام الاكتشافات العلمية الحديثة لتكوين الايمان الصادق الراسخ بالله وبالقرآن الكريم •

لقد كشف العلماء المحدثون عن الحقائق المذهلة التى تجعل الانسان يقف أمامها مبهوتا فيضطر المتأمل فيها الى الاعتراف بالصانع الخالق ، وتتيجة لهذا فقد آمن كثير من العلماء اليوم بسبب هذه الاكتشـــافات وكتبوا بحوثا وكتبا فى ذلك • مثل مجموعة البحوث التى جمعوها فى كتاب سموه « الله يتجلى فى عصر العلم » • ومثل كتاب « العــلم يدعو للايمان » الذى ألفه الأستاذ ا•كريس موريسون رئيس اكاديمية العلوم لمدينة نيويورك فى أمريكا ومن لم يكتب كتابا مستقلا فقد كتب سبب اقتناعه فى ثنايا كتاباته •

وكيف لا يقتنع الانسان عندما يتأمل بعقل واع فى ضوء العلم فى دوران الأرض والقمر حول الشمس كعقارب الساعة التى تحدد الأزمان ، ثم عندما تتــأمل فى دوران الأرض بهذه العظمة وما فيها من جبــال وبحار ومدن باتنظام مستمر دون أن نشعر بدورانها وكأننا فى سفينة فضائية تسير بنا فى عالم الفضاء ونحن لا نشعر بسيرها ، وفعلا انها سفينة الفضاء الالهية العجيبة التى لم تخلق مثلها يد البشرية حتى الآن، عندئذ نجد دليلا علميا قطعيا ولهذا نجد الفيلسوف سبنسر يدعو الى دراسة الطبيعة دراسة تأملية للاعتراف بخالق هذا الكون ويقول « فالتوجه الى العلم الطبيعى عبادة صامتة هى اعتراف صامت بنفاسة الأشياء التى تعاين وتدرس ثم بقدرة خالقها » [٢٩] ويقول أيضا فى هذا الصدد « ان العلم يستوجب الاحترام الشديد والايمان المحض بتلك الحركات التى تصحب جميع الكائنات » [٣٠] •

---

(٢٩) التربية ص ٤٧ • سبنسر ، ترجمة محمد السباعى •
(٣٠) المرجع السابق ص ٤٧ •

وكذلك اذا انتقلنا من عالم الأفاق الى عالم الانسان وما اكتشف العلماء فى طبيعته من عجائب الصنع التى جعلتهم يصورون بعض أجهزته مثل القلب والرئة والمعدة بمعامل معينة أعجب مما صنعته يد البشر [٣١] وهذا ما دعا أحد الباحثين الغربيين الى القول « فان الانسان فى الحقيقة صنع صنعا عجيبا مخيفا » والى القول « ففى الواقع لا يوجد شيء مثل الانسان نفسه محير ومثير » [٣٢] .

وقد ذكرت طرفا من تلك المشاهدات والأدلة العلمية بأقوال بعض العلماء والفلاسفة فى بحثى الخاص عن وسائل التربية الايمانية .

تاسعا : ابراز فلسفة الحضارة الاسلامية

ذلك أن الحضارة ان هى الا المظهر الخارجى الملموس للفلسفة التى تخطط نمطا معينا للحياة الانسانية المثالية فى نظرها . ولذلك نجد هناك فلسفات مختلفة فى الحضارة كما نجد وفقا لذلك حضارات مختلفة . فالفلسفة المادية مثلا تضفى على حضارتها الطابع المادى الحسى فقط والفلسفة الروحية تضفى على الحضارة طابعها الروحى والفلسفة التكاملية التى تمزج بين الجانبين الروحى والمادى ، تضفى على الحضارة الجانبين وتخطط لبناء الحضارة فى ضوء العنصرين السابقين العنصر الروحى والمادى معا ، ثم أن هناك فلسفة تركز أكثر على المظهر الروحى وهناك فلسفة عكس ذلك . وهذا ما نلمسه بصورة واضحة عندما ندرس الحضارة فى الفلسفات المختلفة . وأصدق دليل على ذلك تلك التعريفات المختلفة للحضارة التى يمكن أن نسوق هنا طرفا منها .

فيقول أحد الدارسين مثلا عند تحديد الحضارة « انها نوع من

---

(٣١) انظر كتاب المعرفة جـ ١ الخاص بالطبيعة الانسانية .

(٣٢) فلسفة التربية . ص ٦٩٧ . فيليب . هـ . فنكس . ترجمة د . محمد لبيب النجيحى .

أنواع الحياة البشرية المتقدمة عمادها بصفة أساسية معيشة الحضر وما تتطلبه من تنظيم وما تسفر عنه من نتائج وتدابير تتمثل فى الكتابة والتشريع ونظم الحكم وأساليب التجارة والتدين والحضارة على الأساس المتقدم لا يمكن تصورها الا فى رحاب المدن » (٣٣) .

ويقول الآخر « فالحضارة فى جوهرها تقوم على الكائن البشرى لا على الأشياء المادية والناس متحضرون وغير متحضرين وفقا لبعض مزاياهم القلبية والروحية وتدل كلمة الحضارة على جودة عقلية وروحية كما تدل كلمة صحة على جودة طبيعية أو جسدية » (٣٤) .

ويقول الثالث « الحضارة هى التقدم الروحى والمادى للأفراد والجماهير على حد سواء » (٣٥) .

وفيما يتعلق بالجوانب والعناصر الأساسية للحضارة يقول ألبرت أشفيتسر « يدخل فى الحضارة ثلاثة أنواع من التقدم : التقدم فى المعرفة والسيطرة ، والتقدم فى التنظيم الاجتماعى للانسانية ، والتقدم فى الروحية، والحضارات تتألف من مثل عليا أربعة : المثل الأعلى للفرد ، والمثل الأعلى للتنظيم السياسى والاجتماعى ، والمثل الأعلى للتنظيم الاجتماعى الروحى والدينى ، والمثل الأعلى للانسانية بوصفها كلا » (٣٦) .

ويحدد ول ديورانت أربع عناصر رئيسية : وهى العناصر الاقتصادية وتشمل الزراعة والتجارة والصناعة . والعناصر السياسية وتشمل الدولة

---

(٣٣) الحضارة والتحضر ص ٥ ــ ٦ دكتور عبد المنعم نور .
(٣٤) الثقافة الانسانية فى فلسفة التربية فى الشرق والغرب ص ٩٠ (مباحث دوليه) ترجمة أنطون خورى .
(٣٥) فلسفة الحضارة ص ٣٤ . البرتم اشفيتسر . ترجمة دكتور عبد الرحمن بدوى .
(٣٦) المرجع السابق ص ٤٠٦ .

والقانون والأسرة • والعناصر الأخلاقية وتشمل الدين والأخلاقيات الاجتماعية والزوجية • وأخيرا العناصر العقلية وتشمل الآداب والعلم والفن » [٣٧] •

وهذا التحديد هو أشمل بيان رأيته بالنسبة لعناصر الحضارة وان كنت لا أرضى عنه لأنه يدخل الدين كجزء من العناصر الأخلاقية والأمر عكس ذلك فى الاسلام •

على أى حال تلك هى وجهات نظر الغربيين بايجاز شديد فى تحديد الحضارة وما يجب أن تكون عليه الحضارة المثلى •

أما فيما يتعلق بفلسفة الحضارة الاسلامية فهى الأخرى بدورها المظهر الخارجي الحسى للفلسفة الاسلامية ، ولما كانت هذه الفلسفة متميزة فى عمومها عن الفلسفات الأخرى فان هذه الحضارة ــ وان لم تظهر فى صورة مجسمة بجميع جوانبها حتى الآن فى تصورى ــ متميزة هى الأخرى فى عمومها عن الحضارات الأخرى المعروفة الآن •

فلو أن هذه الحضارة وجدت حسب تصورى لها فى اطار الفلسفة الاسلامية فى الحياة الانسانية المثالية لأصبح العالم الاسلامى عالما آخر ولكان أكثر تقدما فى جميع النواحى من جميع الحضارات الأخرى وأكثر جمالا وكمالا وخيرية وتلاؤما مع الطبيعة الانسانية المثالية وأكثر تحقيقا للسعادة الانسانية ، ولكن العالم قد انجذب الى هذه الحضارة وتقبلها وتقبل الدين الاسلامى بقلبه وقالبه عن رغبة ومحبة • أقول هذا فى ضوء دراستى للحضارات الشرقية والغربية وتصورى لها ولمستقبلها ، وفى ضوء نقد بعض المتخصصين الغربيين فى نقدهم لحضارتهم لعدم قيامها على الروح الأخلاقية السليمة الواسعة الخيرة [٣٨] •

---

(٣٧) قصة الحضارة ١/١ • ول ديورانت • ترجمة الدكتور زكى نجيب محمود •
(٣٨) فلسفة الحضارة ص ٣ • البرت اشفيتسر •

فيقول واحد منهم مثلا « نحن نعيش اليوم فى ظل انهيار الحضارة ، وهذا الوضع ليس نتيجة الحرب وانما الحرب مجرد مظهر من مظاهره ولقد تجمد الجو الروحى فى وقائع فعلية ينعكس أثرها عليها انعكاسا له نتائج مدمرة من كل ناحية وهذا التفاعل بين ما هو مادى وما هو روحى قد اتخذ طابعا مضرا كل الاضرار . اننا نمخر بالسفينة فى تيار مليء بالأمواج العاتية تحت شلال هائل ، ولابد من مجهودات جبارة لانقاذ السفينة سفينة مصيرنا من المجرى الجانبى الخطير الذى سمحنا بالانطلاق فيه ومن اعادتها الى المجرى الرئيسى اذا كان ثمة أمل فى ذلك أبدا » [٣٩] .

وهكذا يجب ألا نسعى وراء مظاهر الحضارة الغربية الجذابة التى تقود البشرية الى مخاطر لعدم قيامها على الروح الأخلاقية الخيرة وقد تؤدى الروح اللاأخلاقية فيها الى ضياع البشرية وابادتها لأنها تحمل فى طياتها أسباب انهيارها وضياعها .

ويجب أن نبنى حضارة انسانية راقية فى ضوء فلسفتنا الاسلامية التى لا توجد فيها تلك الثغرات التى قد تؤدى الى انهيارها بين يوم وليلة ، وبذلك نكون قد أنقذنا أنفسنا وغيرنا أيضا . لكن كيف نستطيع أن نستلهم هذه الحضارة من فلسفتنا ؟ لهذا أدعو الى ادخال هذه الحضارة فى الفلسفة الاسلامية لتتضافر جهود المفكرين الاسلاميين لبناء هيكل فلسفة الحضارة الاسلامية من صميم التفكير الاسلامى وفى ضوء توجيهاته العامة لا من تاريخ حضارة المسلمين لأن الحضارة التى قامت فى العالم الاسلامى هى الأخرى كانت حضارة ناقصة ولا تمثل فى نظرى الحضارة الاسلامية الصحيحة .

ثم ان المفكرين المسلمين قد قتلوا بحثا كثيرا من الموضوعات فى ميدان التفكير الاسلامى ولم يعطوا عشر ذلك الاهتمام فى موضوعات أخرى أهم منها بكثير ومنها فكرة بناء حضارة متكاملة فى ضوء الفلسفة

---

(٣٩) المرجع السابق ص ١١ .

الاسلامية فلو كانوا قد أعطوا تلك الأهمية فى فلسفة الحضارة الاسلامية وتحديدها وتخطيطها لكانت هناك الآن فلسفة قائمة ولقطعنا شوطا بعيدا فى بناء هذه الحضارة ان لم نسبق الآخرين فلن نتأخر عنهم .

والآن لندخل فى تحديد هذه الحضارة وبيان أهم عناصرها لنستطيع أن نميز بينها وبين غيرها ويمكن أن نقول مبدئيا بأن الحضارة فى نظر الاسلام هى تقدم المجتمع من الناحية المادية والمعنوية فى جميع مناحى الحياة الانسانية بروح خيرة ونحو غاية خيرة . ذلك أن أى تقدم فى أى ناحية فى الحضارة الاسلامية لا يعد تقدما ما لم يتم بروح خيرة ولتحقيق غاية خيرة ، ولو كان فى التقدم الروحى ، فلو ان الانسان يقضى ليله ونهاره فى عبادة متواصلة ولم يكن مخلصا فى عبادته بأن كان فى ذلك مرائيا أو منافقا فانه لا يعد متقدما روحيا بل لا يعد ذلك عملا روحيا اطلاقا . وكذلك لو تقدم المجتمع فى صناعة أحدث الآلات والأجهزة المختلفة ولم يكن ذلك لغاية خيرة وكان للتنافس والتفاخر والاستغلال ولتحكم القوى على الضعيف أو لابادة مجتمع آخر فان هذا التقدم ليس تقدما فى نظر الاسلام وانما هو فى الحقيقة تقدم فى هدم الحضارة نفسها ، أو أنه على أقل تقدير تقدم نحو الشقاوة والتعاسة فى الحياة الاجتماعية . والاسلام يريد أن يؤدى التقدم باستمرار الى سعادة الحياة الانسانية بأوسع معانى هذه الحياة وبأوسع معانى هذه السعادة وهى السعادة فى الحياة النفسية والعقلية والروحية والجسمية والاجتماعية .

ومن أهم مميزات الحضارات الاسلامية أيضا ، استخدام الطاقة الروحية الخيرة فى تقدم المجتمع فى جميع مناحى التقدم الحضارى . ذلك أن الرقى الروحى فى نظر الاسلام يتم بجناحين جناح عبادة الله كما أمر الله بعبادته ، وجناح خدمة عباد الله ، فقال الرسول « خير الناس أنفعهم للناس » (٤٠) وفيما يتعلق بعبادته تعالى ، يقول تعالى فى حديث قدسى مشهور « وما تقرب الى عبدى بشىء أحب الى مماافترضته عليه وما يزال

---

(٤٠) الجامع الصغير ١/٦ .

عبدى يتقرب الى بالنوافل حتى أحبه فاذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ويده التى يبطش بها ورجله التى يمشى بها وان سألنى لأعطينه ولئن استعاذنى لأعيذنه ... » (٤١) .

ثم لا يكتفى الاسلام بمجرد الدعوة الى استخدام هذه الطاقة الروحية الخيرة بل يدعو الى الاسراع فى ذلك والتسابق فيه « فاستبقوا الخيرات » (٤٢) « أولئك يسارعون فى الخيرات وهم لها سابقون » (٤٣)

ثم ان هذه الروح المؤمنة الخيرة لا تكتفى بعمل الخيرات بل تعمل الى جانب ذلك لازالة الشرور والمنكرات فى المجتمع لأن الشرور تهدم الحضارة وتؤخر التقدم . اذن فلابد من العمل فى الجهتين معا العمل من أجل التقدم فى تقديم الخيرات والعمل من أجل ازالة الشرور والمفاسد والمنكرات لضمان بقاء الحضارة وتأمين سلامتها والى هذا يشير قوله تعالى عندما يدعو أولئك الصالحين فى المجتمع « يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون فى الخيرات وأولئك من الصالحين » (٤٤) .

ثم وجود هذه الطاقة الروحية فى العاملين يزيد من طاقتهم المادية كما يقرر علماء النفس ويعملون من أجل زيادة الانتاج عن طريق رفع معنويات العمال فى شتى الميادين حتى فى ميدان التعلم اذ أن من يتعلم من أجل غايات عليا خيرة وعن ايمان راسخ لتحقيق أهدافه يستطيع أن يبذل طاقة أكبر ممن لم تتوفر فيه هذه الروح ومن ثم يستطيع أن يتعلم أكثر منه . وهذا معروف مقرر فى ميدان سيكولوجية التعلم .

وبناء على هذا وذاك يمكننا أن نقرر أن الطاقة الروحية الخيرة طاقة تضاف الى الطاقة المادية والطبيعية فى المجتمع وأن المجتمع اذا كان يتقدم

---

(٤١) الاحاديث القدسية ٨١/١ . طبع المجلس الإعلي للشئون الاسلامية .

(٤٢) سورة البقرة ١٤٨ .

(٤٣) سورة المؤمنون ٦١ .

(٤٤) سورة آل عمران ١١٤ .

خطوة واحدة فى بناء الحضارة من غير استخدام هذه الطاقة الروحية فانه يستطيع أن يتقدم خطوتين اذا استخدمها . اذن لهذه الطاقة الروحية قيمة لا تقل اطلاقا عن قيمة الطاقة المادية الموجودة لدى المجتمع لكن مع الأسف لا يعرف المسئولون هذه الطاقة ولا يقدرونها حق قدرها بل يحاربها بعضهم أحيانا .

ولكن كيف نستطيع أن نكون هذه الطاقة الروحية فى أفراد المجتمع على نحو نستطيع استخدامه فى جميع مجالات التقدم ؟ فهذا لا يمكن فى نظرى – الا بالتربية الروحية والتربية الأخلاقية الخيرة وتعميم هاتين التربيتين فى المجتمع كله عن طريق نظم التربية والتعليم .

ثم ان غاية بناء الحضارة فى نظر الاسلام تحقيق سعادة للحياة الانسانية والسعادة لا تتحقق الا اذا راعت الحضارة جميع حاجات الانسانية الروحية والعقلية والحسية والأدبية وذلك بقدر الحاجة مع مراعاة التوازن بينها . واذا بينا أهم عناصر هذه الحضارة يتضح صدق ما نقول وعظمة هذه الحضارة وقيمتها ومميزاتها بالنسبة الى الحضارات الأخرى وتلك العناصر هى الآتية :

١ – العناصر الاعتقادية :

وهى تكون الأساسيات النظرية العامة للحضارة الاسلامية . وذلك مثل الايمان بالله وبرعايته للانسان وتسخيره الكون له وخلق كل مايحتاج اليه الانسان فى هذه الحياة وهذا مبحث التفاؤل بدل التشاؤم الموجود فى بعض الفلسفات الذى يؤدى الى أن يعيش الانسان فى ظلها فى قلق واضطراب وشعور من خوف ، لأنها تعتقد أن الطبيعة ضد الانسان وأن الانسان فى صراع دائم معها (٤٥) ولهذا فان ذلك الاعتقاد ضرورى لتحقيق حاجة الانسان الى الشعور بالأمن والطمأنينة فى حياته بصفة عامة .

---

(٤٥) انظر فلسفة التشاؤم عند شوبنهور وامثاله .

وهذا من الحاجات النفسية الأولية للصحة النفسية وللشعور بالحياة السعيدة اذ أن بعض علماء النفس يضعون هذه الحاجة فى المرتبة الثانية بعد الحاجة الفسيولوجية للطعام والماء والمسكن (٤٦) وسنجد أن الاسلام لتحقيق هذه الحاجة فى الحياة الاجتماعية وضع تنظيما اجتماعيا حرم فيه كل ألوان التخويف واشاعة التشاؤم فى الحياة الاجتماعية • ان أية حضارة لا تحقق للانسان النظرة التفاؤلية الكونية والاجتماعية معا ، لا تستطيع تحقيق حتى أوليات السعادة فى هذه الحياة لأن هذه الحياة عبارة عن قسمين رئيسيين الأول الحياة الروحية والعقلية الباطنية والثانى الحياة الحسية أو المادية الظاهرة •

٢ ــ العناصر الروحية :

وهى فى جوهرها الحياة مع الله وفى رحابه ورعايته عن ايمان وثقة والشعور بأنه مع الله وأنه يسير فى طريقه ، لهذا فهو يحفظه ويكلأه ويرعاه دائما فى هذه الحياة • وهذه الحياة ضرورية كحاجة أساسية لطبيعة الانسان الروحية ، كما هى ضرورية للوقاية من الأمراض الروحية التى تأتى نتيجة حرمان الانسان من الحياة الروحية الحقيقية • وهى ضرورية أيضا لتحقيق عنصر من عناصر سعادة الحياة الانسانية المتكاملة • وأخيرا فهى ضرورية للرقى الانسانى وتكامله وتقدم الحياة الاجتماعية من النواحى المختلفة • ولا أريد الاطالة هنا بكثرة الاستدلال على كل ما أقرره هنا حيث أننى عالجت هذا الموضوع فى كتاب مستقل بعنوان فلسفة الحياة الروحية ، كما سقت هناك تقارير علماء النفس الغربيين فى صدد ازدياد الأمراض الروحية وانتشارها بشكل رهيب فى الحضارة الأوروبية المادية ، وارجاعهم ذلك الى الابتعاد عن الحياة الروحية،ولهذا فاننى اسمى تلك الحضارة بأنها حضارة مريضة الروح كما اسميها من هذه الناحية بالحضارة الناقصة •

---

(٤٦) هذا ما يقرره العالم النفسى مازلو Mazlow انظر الانسان معجزة الخلق للدكتور جاك فرج جودة • ص ٩٣ • مكتبة الانجلو المصرية •

٣ ــ العناصر الأخلاقية :

ان جميع القواعد الأخلاقية التى جاء بها الاسلام أمر ضرورى لا غنى عنها بأى حال من الأحوال لتأسيس الحضـــارة أولا ، ولضـــمان سلامتها واستقرارها ثانيا ثم لتقدمها باستمرار نحو غاية محددة اذ أن عدم تحديد غاية واضحة ومحددة للحضارة من أسباب انحرافها وضلالها وانحلالها وضياعها أخيرا ، وأجد هنا تقرير ألبرت أشفيتسر عن حقيقة الحضارة صادقا تماما حيث قال فى تقريره « فلما بحثت فى ماهية الحضارة وطبيعتها تبين لى فى ختام المطاف أن الحضارة فى جوهرها أخلاقية » (٤٧)

وانى عندما أتكلم عن القواعد الاخلاقية لا أقصد بها العـــادات الأخلاقية فالعادات عبارة عن تقاليد مصطنعة فى المجتمعات تختلف باختلاف المجتمعات أما القواعد الأخلاقية أو بتعبير آخر القوانين الأخلاقية الأساسية فهى كالقوانين الطبيعية فى الحياة الاجتماعية تؤدى مراعاتها فى هذه الحياة الى سلامة هذه الحياة كما تؤدى مخالفتها الى انحلالها أو مرضـــها ثم ضياعها ، أمرها كأمر القوانين الطبيعية فى حالة مراعاتها أو عدم مراعاتها .

كذلك لا أريد هنا الاطالة كثيرا فى البحث عن هذا الموضوع وعن دور الأخلاق فى بناء المجتمع والحضارة حيث أننى درست هذا الموضوع بافاضة فى كتابى بعنوان الاتجاه الأخلاقى فى الاسلام وخاصة فى كتاب آخر بعنوان فلسفة التربية الأخلاقية الاسلامية ، حيث عقدت فى هذا الأخير فصلا مستقلا عن دور الأخلاق والتربية الأخلاقية فى بناء الفـــرد والمجتمع والحضارة الاسلامية .

٤ ــ العناصر الاجتماعية :

وتقوم هذه العناصر على أساس روح الأخلاق الاسلامية وعلى

(٤٧) فلسفة الحضارة ص ٣ ، ألبرت اشفيتسر .

أساس علم الاجتماع الاسلامى وعلم النفس الاجتماعى الاسلامى على النحو الذى نظم الاسلام بناء المجتمع فى ضوئها كما نجد ذلك بصورة مجسمة فى التشريع الاسلامى من حيث تنظيم الأسرة والمجتمع والدولة من الناحية التشريعية والسياسية معا .

كل هذه الجوانب واضحة لا تحتاج الى دراسة وشرح غير علم النفس الاجتماعى الاسلامى وعلم الاجتماع الاسلامى ، وبالرغم من أننى أشرت الى أساسيات هذين العلمين فى ثنايا بعض أعمالى العلمية ، فاننى عازم على القيام بعمل مستقل لكل واحد منهما ، كما أتمنى أن يشاركنى المتخصصون فى هذا الميدان ليخرج العمل متكاملا .

٥ ــ العناصر العقلية :

وهى تشمل كل العلوم النظرية والعملية النافعة شريطة أن تكون الدراسة والبحث والتعليم فى ضوء توجيه الاسلام العام فيما يتعلق بالنظرة الشمولية لجميع أنواع الحقائق الروحية والعقلية والمادية معا وفيما يتعلق بمنهج البحث الخاص لكل نوع من أنواع تلك الحقائق ، ثم فيما يتعلق بطرق التعليم وأخيرا فيما يتعلق بتحديد الغاية من التعليم والتعلم والبحث العلمى والاختراع العلمى . وقد شجع الاسلام على كل ذلك أكثر من أية دولة متحضرة .

ولقد تناولت كثيرا من هذه الحقائق بالشرح والتوضيح فى كتابى « توجيه المتعلم الى أفضل طرق التعلم فى ضوء التفكير التربوى والاسلامى » وذكرت هناك كثيرا من النصوص دعمت بها كل ما أقرره هنا .

٦ ــ العناصر الانسانية :

ان الحضارة الاسلامية هذه ستكون حضارة انسانية لخدمة الانسانية ولتوجيه الانسانية الى الحياة المثالية السعيدة التى تتحقق فيها جميع مطالبها الأساسية ، ولن تكون هذه الحضارة للعدوان والاستغلال

والاستعباد والاستعمار وانما تكون لتحقيق مساواة انسانية كاملة أمام اله واحد ، لأن أصل الانسانية واحد ، ولا عنصرية ولا أفضلية لجنس على جنس بحسب أصله وفصله . لهذا قال الرسول : « كلكم بنو آدم وآدم خلق من تراب ولينتهين قوم يفخرون بآبائهم أو ليكونن أهون على الله من الجعلان » [٤٨] وقال تعالى « يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ان أكرمكم عند الله أتقاكم»[٤٩]

وانما الأفضلية بحسب سعى كل واحد فى الرقى الروحى نحو الله بالعبادة ، وخدمة العباد والى هذه المساواة أمام الله والى هذا الرقى والكمال الانسانى جاء الاسلام داعيا ومشجعا فقال تعالى مخاطبا رسول البشرية والانسانية « قل يا أهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد الا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله فان تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون » [٥٠] و « ليسوا سواء من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون فى الخيرات وأولئك من الصالحين وما يفعلوا من خير فلن يكفروه والله عليم بالمتقين » [٥١] .

وهكذا فالأفضلية فى الانسانية فى نظر الحضارة الاسلامية لمن يعمل للانسانية ويسارع فى الخيرات لغاية خيرة قاصدا بذلك وجه الله وحده لا للاستغلال ولا للافتخار ولا انتظار المقابلة المضاعفة من الآخرين ، لأن مثل هذه الأعمال لمثل هذه الأغراض ليست للانسانية وانما ضد الانسانية.

٧ ـ العناصر الاقتصادية :

وهى الزراعة والتجارة والصناعة .

---

(٤٨) تفسير ابن كثير رواية احمد ٢١٧/٤ (الجعل حشرة فى الماء) .
(٤٩) سورة الحجرات ١٣ .
(٥٠) سورة آل عمران ٦٤ .
(٥١) سورة آل عمران ١١٣ ـ ١١٥ .

وعندما ندرس هذه الجوانب فى الاسلام نجده قد نظمها تشريعيا أولا ثم شجع عليها ودعا الى التقدم فيها لأنها من ضروريات الحياة كما أنها من ضروريات وأساسيات الحضارة والتقدم الحضارى .

ففيما يتعلق بالزراعة شجع على اصلاح الأراضى وفتح الآبار والتوسع فى الزرع لدرجة أنه بين أن الزارع له أجر اذا أكل من زرعه انسان أو حيوان أو طير واعتبر ذلك صدقة منه . وقد وردت فى ذلك نصوص كثيرة (٥٢) وذكرت طرفا منها فى كتابى الاتجاه الاخلاقى فى الاسلام (٥٣) .

وفيما يتعلق بالتجارة فان مجرد التجارة لا تدل على تقدم المدنية وانما التجارة التى تدل على التقدم فى المجتمع تلك التى تعبر عن العلاقات الانسانية الرفيعة فى المعاملة التى تنعكس فيها أخلاقية المجتمع وروح الانسانية التى تسوده اذ أنها تعبر عن مدى ما يسود المجتمع من نزاهة المعاملة وتبادل الثقة وروح الاخلاص والصدق والتعاون ومراعاة المصلحة العامة كما تعبر عن مدى ما يسود المجتمع من الاستغلال والأنانية والكذب والخداع والشراسة والأثرة وفقدان الثقة واستخدام الكلامات الخشنة والمقابلات الجافة وما الى ذلك .

هذا الى أن المدنية اذا كانت رقة المعاملة أو السلوك المهذب كما يقول بعض الدارسين (٥٤) فاننا يمكن أن نقيس مدى ما وصلت اليه المدنية فى المعاملات التجارية بين الناس بالأساليب الرفيعة المهذبة التى يتم بها التعاون والتبادل التجارى اذ أنها هى التى تعبر عما وصلت اليه المشاعر الأدبية الانسانية السامية لدى الناس ومدى احترامهم لهذه المشاعر لدى غيرهم . كما يظهر جانب من المدنية فى طرق استخدام الثروة ومجالات استعمالاتها المختلفة .

---

(٥٢) صحيح مسلم ١٨٨٨/٣ ، بستان الأحبار مختصر نيل الاوطار ٣٣٥/٢ .

(٥٣) انظر المرجع المذكور ص ١١٤ .

(٥٤) قصة الحضارة ٥/١ . ول ديورانت . ترجمة دكتور زكى نجيب محمود .

ولهذا نجد الاسلام وجه هذه الناحية من الحضارة توجيها أخلاقيا ليكون التقدم الاقتصادى فى اطار التقدم الأخلاقى وتمشيا مع التقدم الانسانى ، فمنع الغش والخدعة والغصب أو أى كسب غير أخلاقى فقال تعالى « يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل الا أن تكون تجارة عن تراض منكم » (٥٥) وقال الرسول فى دعوته الى التجارة المهذبة المخلصة « البيعان بالخيار ما لم يتفرقا فان صدقا وبينا بورك لهما فى بيعهما وان كتما وكذبا محقت بركة بيعهما » (٥٦) وغير ذلك من النصوص الكثيرة التى نجد فيها تحديد أساليب المعاملات التجارية من جميع النواحى لكى تكون المعاملات التجارية وسيلة للنمو الاقتصادى ولنمو العلاقات الانسانية المهذبة الرفيعة والمثالية .

وأخيرا فيما يتعلق بالصناعة . فان الاسلام وجه التقدم الصناعى فى ضوء تلك الروح الأخلاقية الانسانية الخيرة ليؤدى التقدم الصناعى فى المجـالات المختلفة الى توسيع نطاق الخير وليكون مبعث الراحـة والطمأنينة للحياة الاجتماعية لا مبعث القلق والاضطراب والخوف من الدمار لهذه الحياة ، ولهذا شجع الاسلام على اختراع أدوات الخير لا أدوات الشر ، والأدوات التى تدخل السرور والبهجة فى نفوس الناس لا الأدوات التى تخوف الناس وتدخل فى نفوسهم الشؤم والقلق والاضطراب وهناك نصوص كثيرة فى هذا الميدان منها مثلا قول الرسول « من سن فى الاسلام سنة حسنة فعمل بها بعده كتب له مثل أجر من عمل بها ولا ينقص من أجورهم شىء ومن سن فى الاسلام سنة سيئة فعمل بها بعده كتب عليه مثل وزر من عمل بها ولا ينقص من أوزارهم شىء » (٥٧) لدرجة أن الرسول اعتبر من يعلم الصناعة لمن يجهلها صدقة فقال فى صدد بيانه أنواع الصدقات التى يمكن أن يقدمها الانسان الى الآخرين « تعين صانعا أو تصنع لأخرق » (٥٨) .

---

(٥٥) سورة النساء ٢٩ .
(٥٦) فتح البارى بشرح البخارى ٢١٥/٥ كتاب البيع .
(٥٧) صحيح مسلم ٢٠٥٩/٤ كتاب العلم .
(٥٨) كتاب الأدب المفرد للامام البخارى ص ٦٧ باب كل معروف صدقة .

ومن المبادىء الاسلامية المهمة فى ميدان التقدم الصناعى اتقان العمل واحسانه واجادته وابداعه كما أبدع الله صناعته فى خلقه « بديع السماوات والأرض » [٥٩] « وترى الجبال تحسبها جامدة وهى تمر مر السحاب صنع الله الذى أتقن كل شىء انه خبير بما تفعلـون » [٦٠] واذا كان الله قد أتقن صنعه وخلقه فان على الانسان أن يتقن صنعه ويبدعه ولهذا قال الرسول « يحب الله العامل اذا عمل أن يحسن » [٦١] وفى رواية أخرى أن يتقن بدل كلمة أن يحسن [٦٢] والاتقان والاحسان أو الابداع كلها أمور لابد منها فى ميدان التقدم الصناعى .

٨ ـ العناصر الأدبية الفنية :

ويدخل فى ذلك جميع الأساليب والوسائل الفنية التى تنمى المشاعر العاطفية الانسانية والأدبية النبيلة والاحساسات الجمالية الرفيعة التى ترتفع بالانسانية فى تعبيراتها عن تلك المشاعر والاحساسات . وتجعلها تبتهج بما فى الطبيعة من جمال وفن أبدعهما الله ليشعر الناس بنعم الله وأفضاله الذى خلق الناس ووضع فى طبيعتهم تلك المشاعر والحاجات الجمالية ثم خلق فى الطبيعة ما يشبع تلك الحاجات . وفى ضـوء تلك النظرية العاطفية الجمالية فى الأدب الاسلامى نجد الاسلام يقرر التربية الفنية والأدبية فى ضوء توجيهاته العامة وخاصة فى ضوء توجيهاته الأخلاقية والروحية الخيرة لكى لا تنحرف تلك الأحاسيس والمشاعر بتلك الوسائل الفنية فتضل الطريق وتنحرف المدنية وتخرج عن الجادة باستخدام تلك الأساليب الفنية فى الفساد والشرور . ان الاسلام يبيح الفن واستخدام الأساليب الفنية بشرطين الأول أن تكون أداة الخير والاصلاح والثانى عدم استخدامها بصورة من الصور تؤدى الى الفساد والتضليل ان عاجلا أو آجلا .

---

(٥٩) سورة البقرة ١١٧ .

(٦٠) سورة النمل ٨٨ .

(٦١) الجامع الصغير ٤٦/٢ .

(٦٢) التاج الجامع للأصول فى أحاديث الرسول ٣٢/٥ كتاب الأخلاق .

وفى ضوء تلك النظرية نجد الأسلام قد شجع الناس على التأمل بما خلق الله فى الطبيعة من جمال فى السماء والأرض فزين السماء بزينة الكواكب وجعل الأرض بما خلق فيها من كل زوج بهيج من الزهور الجميلة المختلفة والحيوانات والطيور المتنوعة الجميلة . ثم دعا الى أن يكون الانسان جميلا فى مظهره ومخبره « ان الله جميل يحب الجمال » وقال تعالى « خذوا زينتكم عند كل مسجد » [٦٣] كما قال « قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده » [٦٤] فاذا لم نعرف فن التجميل فكيف نصنع الجميل ونتزين به . وهناك نصوص اسلامية كثيرة فى هذا الموضوع قد ذكرتها فى بحثى الخاص بعنوان طريق السعادة فى ضوء العلم والحكمة والاسلام .

وانى اذ أقرر هذا الموضوع اعترف بحساسيته وخطورته وأنه ربما يثير كثيرا من التساؤلات لكن سوف أعالجه من جميع أطرافه فى بحث آخر ، ولكن مبدئيا أحيل القارىء فى موضوع الفن الى كتاب آخر[٦٥]

أما فيما يتعلق بالموضوعات الأخرى فى فلسفة الحضارة الاسلامية وعناصرها فاننى حاولت هنا أن ألم بأطراف الفكرة وأن أعطى تخطيطا فكريا لجوانب الحضارة الاسلامية ومظاهرها المختلفة التى يجب أن تعالج من الناحية النظرية فى ضوء الفلسفة الاسلامية العامة . وانى سوف أخرج فى هذا الميدان كتابا مفصلا تحت عنوان الفلسفة الاسلامية وعناصرها الأساسية . لكن ما هى الوسيلة الأساسية لبناء هذه الحضارة على النحو السابق من الناحية العملية ؟ الوسيلة الوحيدة فى نظرى هى التربية تربية أفراد المجتمع وتكوينهم بتلك العناصر الحضارية وتكوين استعداد فيهم للقيام بأعباء تلك الحضارة ، لأن الحضارة تقوم على أكتاف أفراد المجتمع فاذا لم يكونوا مقتنعين بالفكرة ومتشبعين بها أولا ثم لم يكونوا مؤهلين

---

(٦٣) سورة الأعراف ٣١ .

(٦٤) سورة الأعراف ٣٢ .

(٦٥) انظر كتاب منهج الفن الاسلامى للأستاذ محمد قطب حيث عالج هذا الموضوع علاجا قيما .

لها بالتكوين التربوى للقيام بها لا يمكن أن ينهض المجتمع بمثل هذه الحضارة •

عاشرا : ادخال فلسفة التربية الاسلامية فى الفلسفة الاسلامية

فمن الأهمية بمكان اليوم ادخال تلك الفلسفة فى الفلسفة الاسلامية، ذلك أن الدول التى تتبنى فلسفة معينة تضع نظاما تربويا فى ضوء فلسفتها لتكوين أفراد المجتمع متشبعين بها ليطبقوها فى حياتهم الاجتماعية وعن طريق ترويج نظمها التربوية فى الدول الأخرى تروج فلسفتها وتنشرها فى تلك الدول والمجتمعات الأخرى • لأن أية فلسفة لا يمكن تطبيقها وتحقيق أهدافها الا عن طريق تربية أفراد متشبعين بتلك الفلسفة وتتمثل فى شخصيتهم تلك الفلسفة بصورة كاملة ولهذا وذاك نشأت فى ميدان الدراسات الفلسفية دراسة مستقلة باسم فلسفة التربية أو أصول التربية • وهذه الفلسفة تحدد شكل التربية وجوانبها المختلفة ودعائمها النظرية والفلسفية وأسسها وطرقها ومعاييرها •

والحقيقة أن دخول فلسفة التربية فى الفلسفة عموما ليس جديدا من كل ناحية ، ذلك أننا عندما نعيد النظر الى تاريخ الفلسفة فى عصورها المختلفة نجد هذه المشكلة (مشكلة التربية) قد تعرض لها معظم الفلاسفة قديما وحديثا تعرضا قليلا أو كثيرا •

فقد تعرض لها سقراط وأفلاطون وأرسطو وتوماس الأكوينى ، والغزالى وابن سينا وكانط وجون لوك وسبنسر وجان جاك روسو ووليم جيمس وجون ديوى وبرتراند رسل • غير أن تعرض المحدثين يختلف عن تعرض القدامى وخاصة عن فلاسفة القرون الوسطى، لأن المحدثين بصفة عامة اعتبروا مشكلة التربية من المشكلات الأساسية فى الفلسفة ومن ثم كتبوا فيها كتبا مستقلة ، لأن الاتجاه فى الفلسفة

الحديثة أصبح مركزا فى الانسان وفى خدمة الحياة الانسانية لتحقيق حياة سعيدة له ، وذلك عن طريق العمل لحل مشكلاته ومشكلات العلوم، ولأن كثيرا منهم — كما يقول بعض الدارسين [٦٦] — يجعلون من الفلسفة محاولة لبناء انسان جديد ، ويهتمون بتأكيد الدور الحيوى الذى تقوم به الفلسفة فى تنظيم الخبرة البشرية . وأخيرا لأن حاجة العلوم الى الفلسفة أصبحت واضحة لما تقوم به الفلسفة من وضع مناهج دقيقة للعلوم ، لأن العلوم تتقدم بفضل مناهجها ولما تقوم به أيضا من تحديد لمبادىء العلوم وأسسها النظرية وتحديد غايتها وطرق تحقيقها . ولهذا كانت حاجة العلوم الى الفلسفة ، ومن هذه الحاجة نشأت فلسفة العلوم ومن ضمن هذه العلوم كانت التربية ولعل هذا ما دفع فيليب هـ . فينكس الى القول بأنه « يجب أن تكون التربية كلها فلسفية ، يجب ألا يعلم شىء غامض دون منطق أو دون معرفة بالفروض ، وكل نشاط يكون تعليمه أفضل عندما تتضح الطرق . ويجب ألا نعلم حقيقة أو نظرية أو مهارة دون محاولة لربطها بخبرات أخرى وبنظام من القيم » [٦٧] كما دفع ذلك بعض الدارسين الى أن يقرر حاجة التربية الى الفلسفة قائلا « فالفلسفة تساعد المربى على تحديد الأهداف الهامة للتربية كما تساعده على تحليل هذه الأهداف وتنظيمها ، كذلك يستطيع المربى بفضلها أن يكتسب الاهتمام بالدقة فى اختيار الألفاظ المستعملة فى أحاديث التربية والتعليم ، وأن يكسب هذه الألفاظ قوة موجهة وأن ينظر الى الأساليب العلمية فى التربية والتعليم نظرة الفاحص الناقد وأخيرا تستطيع أن تمكن المربى من استنباط وسائل علمية جديدة تتفق والأهداف العامة للتربية وأن يقدر النتائج المنتظرة عند استخدام هذه الوسائل » [٦٨] .

هذا الى أنه لا يمكن فهم النظريات التربوية ومكانة النظرية التربوية الاسلامية فيها الا بعد دراسة المنشأ الفلسفى لتلك النظريات

---

(٦٦) دكتور زكريا ابراهيم فى كتابه : مشكلة الفلسفة ص ٦٤ .

(٦٧) فلسفة التربية ص ٦٩٤ . فيليب هـ . فينكس . ترجمة الدكتور محمد لبيب النجيحى .

(٦٨) صالح عبد العزيز فى كتابه . التربية الحديثة ص ١١٣ .

وأهدافها الفلسفية لأن التربية فى منشئها وليدة المذاهب الفلسفية (٦٩) التى تحدد أساسيات التربية فى ضوء فهمها حقيقة الطبيعة الانسانية وحقيقة الكون وجوهر حياة الانسان ثم مصير الانسان فى هذه الحياة وما بعد الحياة ورأيها فى الله وعلاقة الانسان به وغايتها من تكوين الفرد والمجتمع على نحو معين ، وفى ضوء ذلك يحاول المتخصصون فى تحديد فلسفة التربية ، لهذا يقول فيليب هـ . فينكس « ان فلسفة التربية هى تطبيق الطريقة والنظرة الفلسفيتين فى ميدان الخبرة المسمى بالتربية وهى تتضمن مثلا البحث عن المفاهيم التى تنسق بين المفاهيم المختلفة للتربية فى خطة شاملة ، وتوضح المصطلحات التربوية وعرض المبادىء والفروض الأساسية التى تقوم عليها التعبيرات الخاصة بالتربية ، والكشف عن التصنيفات التى تربط بين التربية وبين ميادين الاهتمام الانسانى الأخرى » (٧٠) ويعرفها جون ديوى بأنها « خطة لتوجيه عملية التربية وهى ككل خطة لابد من أن تشير الى ما يجب عمله وطريقة العمل » (٧١)

ولا أريد هنا الاطالة فى ذكر الآراء وفى فلسفة التربية لدى الغربيين حيث أننى درستها فى بحثى الخاص عن فلسفة التربية الأخلاقية الاسلامية ولأننى أريد هنا التركيز على فلسفة التربية الاسلامية ، ويجب أن نركز على هذه الفلسفة ونبرزها ونحددها فى اطار الفلسفة الاسلامية العامة لنستطيع توجيه التربية فى بلادنا وتنظمها فى ضوئها ، وذلك لكى لا يقال أنه لا توجد فى الاسلام فلسفة تربوية حتى يكون للمسلمين نظام تربوى متكامل قائم بذاته ولكى لا يستورد المسلمون نظما تربوية لا تنبع من صميم فلسفتنا الاسلامية ومن ثم لا يراعى هذا النظام التربوى أو ذاك متطلبات عقيدتنا أو أيديولوجيتنا بلغة المربين ثم يخرج المتخرجون من معاهدنا وجامعاتنا لا على حسب ما نريده وما يريده الاسلام من أبناء

---

(٦٩) الأسس العامة لنظريات التربية ص ١٣ . جيمس . س . دوس . ترجمة صالح عبد العزيز .

(٧٠) فلسفة التربية ص ٣٩ . فيليب هـ . فينكس .

(٧١) الخبرة والتربية ص ٢٣ . جون ديوى . ترجمة الدكتور محمد رفعت رمضان .

المسلمين بل يصبحون على حسب ما تريد تلك الفلسفات التربوية التى وضعها أولئك الرجال فى بلادهم •

وفعلا هذا ما حصل بالفعل فان الدول الاسلامية بصفة عامة عندما استوردت تلك النظم التربوية من الدول الأجنبية فان المتعلمين فى بلادنا يتكونون كما يتكون المتعلمون فى تلك الدول ، وعلى حسب ما أرادت تلك الفلسفات من وضع فلسفات للتربية •

ولا أريد هنا من ذلك الغاء العلوم والمناهج العلمية التى أخذناها من تلك النظم التربوية بل أريد أن يكون الى جانب تعليم تلك العلوم التربية الاسلامية المتكاملة خاصة تلك الجوانب الأساسية من التربية الاسلامية التى لابد منها لتكوين ولتخريج جيل مسلم ، ولعدم وجود هذه التربية فان أبناء المسلمين حينما يدخلون هذه المدارس والجامعات يفقدون فيها شخصيتهم الاســلامية •

فمن المسئول عن هذا ؟ فاذا طلبنا من المسئولين عن فلسفة التخطيط التربوى فى بلادنا يقولون هذا ما نعلمه ، وهل هناك فلسفة تربوية فى الاسلام على النحو الذى نحن ندرسه فى تلك الدول أو فى كليات التربية الموجودة فى بلادنا ؟ ولهم فى ذلك عذر أيضا لأن كليات التربية فى بلادنا عندما تعلم فلسفات التربية لا تعلم فلسفة التربية الاسلامية واذا سألناهم لم هذا ؟ فيقولون وهل الفلاسفة المسلمون أو المتخصصون فى الفلسفة الاسلامية وضعوا لنا فلسفة تربوية اسلامية على النحو الذى وضـعها الغربيون أو فلسفة تربوية تضاهى تلك الفلسفات وتضارعها • فنجدهم معذورين فى هذا أيضا •

ولهذا وذاك لم أجد مفرا من أن أنادى بأعلى صوتى الى دعوة رجال الفكر فى العالم الاسلامى للتعاون من أجل وضع فلسفة تربوية اسلامية فى ضوء الفلسفة الاسلامية العامة ، لكى لا يكون هناك عذر لهؤلاء وأولئك فيما يتذرعون به •

وانى الآن بجهدى الخاص فى صدد اخراج بحث مستقل يعد مقدمة فى فلسفة التربية الاسلامية واحدد فيه المنطلق الأساسى لها وصلتها بالفلسفة الاسلامية وأهدافها وأسسها وطرقها ووسائلها العامة لتكون بداية وفاتحة طريق لغيرى .

وأقصد بفلسفة التربية الاسلامية تلك التى تحدد أولا غاية التربية من تعليم وتربية أفراد المجتمع والتى تتمثل فيها فلسفة الاسلام فى الوجود والحياة والطبيعة الانسانية ومكانة الانسان فى هذا الكون ثم مصير الانسان النهائى ثم نظرية المعرفة ومنهج الاسلام فى الوصول الى الحقائق المختلفة فى هذا الوجود ، كما تهدف الى تكوين شخصية هؤلاء المتعلمين بحيث تتمثل فيهم روحانية الاسلام الايجابية وأخلاقيته الخيرة وانسانيته المثالية ، ولتحقيق تلك الغاية تحدد هذه الفلسفة أسس هذه التربية ومعاييرها وطرقها ومراحلها ووسائلها المختلفة فى ضوء الفلسفة الاسلامية العامة وفى ضوء تلك الغاية المحددة .

وأهم جوانب هذه التربية أو عناصرها الأساسية هى الآتية :

- التربية الايمانية
- التربية الأخلاقية
- التربية الروحية
- التربية العقلية والفكرية
- التربية الصحية
- التربية الانسانية
- التربية الاجتماعية
- التربية الأدبية والنفسية

وفى ضوء هذا التخطيط فان كل جانب من جوانب هذه التربية

يحتاج الى عمل علمى خاص تحدد فيه حقيقة كل تربية وغايتها وأسسها ومعاييرها وطرقها ومراحلها ووسائلها الأساسية .

وهذا عمل ضخم يحتاج الى وضع موسوعة فى التربية الاسلامية فى ضوء فلسفة التربية الاسلامية التى هى بدورها تحتاج الى عمل جزئى خاص يجب القيام به قبل القيام بعمل هذه الموسوعة [٧٢] .

حادى عشر : مقارنة الفلسفة الاسلامية بالفلسفات الأخرى .

ذلك أن قيمة الفكرة تتضح بصورة أكمل وأوضح عندما تقاس بغيرها ، كما أن المقارنة تكون وسيلة لتوضيح الفكرة ، وذلك اذا تمت بصورة تبرز تلك الحقيقة وهذا يتوقف بدرجة أكبر على طريقة المقارنة وصورة عرضها ، اذ أننا نعرف أن هناك ثلاث طرق كاشفة فى المقارنة وهى :

(أ) تقديم الفكر الأجنبى الفرعى بالنسبة للموضوع المعالج الأصلى ثم اتباعه بالموضوع الأصلى لاستخلاص الفروق والمميزات الأساسية والنتائج فى النهاية .

(ب) عكس الترتيب الأول أى يبدأ بالموضوع المعالج الأصلى ثم يتبعه الفكر الفرعى الأجنبى ثم تستخلص الخصائص والنتائج .

(ج) المزج بين العنصرين المقارنين مع تخلل بيان الأحكام أثناء المقارنة. وانى اخترت الطريقة الأولى بعد تلخيص الأفكار الفرعية فى صورة مذاهب وذلك للأمور الآتية :

١ ــ أنها خير طريقة لبيان تمايز الفكر الاسلامى وتكامله بالنسبة الى الأفكار الأخرى ذلك أننا عندما نريد أن نضع فكرا فى قمة الأفكار الأخرى تتدرج فى تنظيم الأفكار بادئين بالأدنى الى الأعلى أو الاكمل ، والاسلام نفسه باعتباره أكمل الرسالات الالهية وأصلحها للحياة البشرية قد جاء أخيرا واختتمت به الرسالات ، وفيما يتعلق بموضوعنا الأخلاقى

---

(٧٢) علما بأننى قمت بعمل جزئى فكتبت الجزء الخاص بفلسفة التربية الاخلاقية الاسلامية .

فان الاسلام أكمل البناء الأخلاقى الذى بدأ به الأنبياء السابقون ،و لهذا قال الرسول « انما بعثت لأتم مكارم الأخلاق » (٧٣)

هذا الى أن اعطاء فكرة موجزة مقدما عن الأفكار الأخرى فى الموضوع نفسه ثم عرض الفكرة الأساسية بعد ذلك بصورة مفصلة وكاملة يلعب دورا كبيرا فى ابراز مكانة الفكرة وقيمتها من بين تلك الأفكار ، كما نلجأ الى مثل هذه الوسيلة عندما نريد بيان قيمه شىء بالنسبة الى أشياء لأن الانسان لا يستطيع أن يقيم شيئا تقييما كاملا الا اذا رأى قبل ذلك أشياء من نوعه أقل قيمة منه . وكذلك نلجأ الى مثل هذه الوسيلة عندما نريد ابراز شخصية من الشخصيات أو بطل من الأبطال نعرض نماذج من الشخصيات والبطولات قبل ذلك ليستطيع الناس ادراك مدى تفوق شخصيتنا من بين تلك الشخصيات الأخرى .

٢ ــ ان تلخيص تلك المذاهب الفكرية مقدما يعطى أضواء كاشفة حول الموضوع الأساسى ويوضحه أكثر ، ثم ان ذلك العرض يساعد على فهم النصوص التى نعرضها خلال دراستنا لبيان الفكرة الأساسية . وهذا يغنى عن كثير من الكلام الذى نحتاج اليه لبيان ذلك ، كما يساعد على بيان مميزات الفكر الاسلامى اذ يكفى عندئذ أن نشير خلال عرض رأى الاسلام أنه يختلف عن مذاهب فلان أو يختلف دون شرح أو تفصيل .

ثم اننا نرى مثل هذه المقارنات فى القرآن الكريم اذ انه يسوق أقوال وآراء الناس السابقين ثم يعرض ماجاء به ونجد لذلك أمثلة كثيرة فى القرآن مثل قوله تعالى « وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا أو نصارى تلك أمانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن فله أجره عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون. وقالت اليهود ليست النصارى على شىء وقالت النصارى ليست اليهود على شىء وهم يتلون الكتاب كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم فالله يحكم بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون » (٧٤)

---

(٧٣) منتخب كنز العمال فى هامش مسند الامام احمد ١٣٢/١ .
(٧٤) سورة البقرة ١١١ ــ ١١٣ .

خاتمة :

وبعد هذا هو منهجى بايجاز شديد فى تجديد الفلسفة الاسلامية فى المجالات المختلفة ، قد يبدو هذا المنهج لأول وهلة غير ذى أهمية اذا لم يمعن المرء النظر والفكر فيه وفيما يؤدى اليه ، غير أن له فى نظرى أهمية كبرى ، لأنه يؤدى عند التطبيق الى نتائج عظيمة القيمة فى حياتنا الفكرية والعملية ، اذ أنه سوف يؤدى عند التطبيق الى ابراز الفلسفة الاسلامية الصافية بصورة واضحة ذات قيمة عظيمة بين الفلسفات والتيارات الفكرية المعاصرة كما ستثبت قدرتها على معالجة المشكلات الانسانية الأساسية أكثر من أية فلسفة أخرى .

ثم لم يكن هذا المنهج مجرد خاطرة طافت بذهنى فأسرعت الى تسجيلها بل كان نتيجة تأملات طويلة كنت أقضيها فى الدراسات الفلسفية، ونتيجة لما كنت أقوم به من مقارنات بين التفكير الاسلامى الصافى وبين تفكير الفلاسفة بصفة عامة . وقد زاد تحمسى فى دراسة الفكر الاسلامى لما رأيت فيه من حقائق وخصائص كبرت فى عينى فبدأت أنجذب اليها وأندفع فساقنى ادراكى لتلك الحقائق والخصائص من النظر الى العمل ومن التفكير الى التطبيق .

وفى ضوء هذا فقد قررت أن أخرج كتابا مستقلا بعنوان الفلسفة الاسلامية ونظرياتها الأساسية أحدد فيه جميع جوانب هذه الفلسفة ونظرياتها الأساسية التى تحدد ميادين هذه الفلسفة وغاياتها ، ومدى ما فيها من تنسيق بين جوانبها ومنهجها وغايتها . وانما أردت نشر هذا المنهج كعمل مستقل أولا لأثير انتباه دارسى الفلسفة الاسلامية لتغيير الاتجاه والنهج الذى يسيرون عليه اليوم هنا وهناك فى المدارس

والجامعات ، لنتعاون معا فى بناء هذه الفلسفة على النحو الذى رسمت هيكله ، وذلك بعد الاقتناع اذا كان مقنعا ، وتقويمه اذا كان فيه اعوجاج فان قلبى مفتوح لكل نقد بناء ولكل تساؤل واستفسار لأن أمرنا شورى بيننا .

وأخيرا أختتم كلامى داعيا الله كما كان الرسول يدعو دائما « اللهم أرنا الحق حقا وارزقنا اتباعه وأرنا الباطل باطلا وارزقنا اجتنابه » .

حول التفسيرات الماركسية لظهور الاسلام

د . سعد مصلوح*

تحتل دراسة الاسلام فى الاتحاد السوفيتى الآن مكانا ثابتا فى تصنيف العلوم ؛ اذ تعد أحد المباحث التى تكون فى مجموعها علوم الماركسية ــ اللينينية . وبهذا التصنيف تتحدد لدراسة الاسلام منطلقاتها المنهجية وأهدافها العملية فى آن معا . وسنحاول فى هذا المقال أن نرصد نزعة الاستشراق السوفيتى الى البحث عن تفسير ماركسى لظهور الاسلام ، ذلك أن نشأة الاسلام فى البيئة المكية بخاصة والجزيرة العربية بعامة ، وانتشاره فى زمن قياسى بحيث ورثت دولته أملاك الامبراطوريتين الفارسية والرومانية تمثل أحد التحديات أمام قوانين المادية التاريخية فى الماركسية .

(*) مدرس بكلية دار العلوم بالقاهرة .

وقد دعت السلطة السوفيتية منذ سنواتها الأولى الى استخدام الماركسية استخداما عمليا فى مجال الدعاية المضادة للدين ، والنضال ضد ما يسمونه برواسب الدين التى ما يزالون يناضلون ضدها الى اليوم ؛ مما يحتم فى رأينا أن نطلق عليها مصطلحا آخر غير الرواسب؛اذ الرواسب التى تثبت لحرب ضارية متواصلة هذا الأمد المتطاول جديرة بأن تسمى بالفطرة تلك التى يعتقد المتدينون أن من الصعب اقتلاع جذورها وتدميرها فى نفس الانسان . واستجابة لهذه الدعوة الى استخدام الماركسية أساسا منهجيا فى محاربة الدين توفر كثير من المستشرقين السوفييت على دراسة الاسلام ، كما أولى الحزب وزعيمه ف.أ. لينين أهمية خاصة لرفع كفاءة دارسى الاسلام الماركسيين.وساعد اتساع دائرة الجدل والمناقشات التى كان هدفها افحام أنصار الاسلام ، ونقض ما يسمى بالدراسات الاسلامية البورجوازية – على تحسين وسائل الدراسة ، وتكييف التصورات المنهجية بحيث تعطى للتحليل الماركسى للاسلام صفة الأمر المفروغ من صحته والمسلم به جملة وتفصيلا .

ومن الطبيعى – اذن – أن تتسم المحاولات الماركسية الأولى لدراسة الاسلام بشىء غير قليل من الفجاجة ، فقد فزع أصحابها الى مصطلحات الماركسية ومقولاتها يستخدمونها باسراف فى وقت لم تكن فيه هذه المصطلحات والمقولات قد تبلورت واستقرت فى الأذهان فحفلت دراساتهم لذلك بألوان من التناقض وبالحجج التى يسهل دحضهابيسيرمن النظر . وكان ذلك كله موضع ملاحظة المستشرقين السوفييت أنفسهم كما سيتضح فيما بعد .

وقد عاصرت دراسات السوفييت الأولى للاسلام فترة تميزت بالمواجهة الدامية بين السلطة السوفييتية وشعوب المناطق الاسلامية التى عانت الظلم والاضطهاد من روسيا القيصرية ، ثم رأت أن الأمر يخرج من يد القيصر الى أيدى أخرى لن تكون بالتأكيد أرفق بهم ولا أكثر احتراما لشخصيتهم الدينية والقومية . وكان انهيار القيصرية هو فرصة هذه الشعوب لتهب دفاعا عن دينها واستقلالها تحت شعار الوحدة الاسلامية

ووحدة الشعوب التركية ، وبذلك تشكلت جماعات مسلحة للمقاومة عرفت باسم الباسماك تحت زعامة عدد من رجال الدين المسلمين .

واتجهت السلطات السوفيتية الى الحرب الايديولوجية لمواجهة هذه الظواهر جميعها فأصدرت عددا من النشرات والكتب المناسبة ، ومن بينها أعمال تتناول الاسلام بالنقد ، وظهرت هذه النشرات فى صحيفة ـ صارت فيما بعد مجلة ـ هى « حياة القوميات » الناطقة بلسان مفوضية الشعب لشئون القوميات وفى العشرينات ظهرت مجموعة أخرى من الكتب والنشرات كانت ذات طابع « علمى » مبسط تغيا أصحابها اثبات فكرة الجوهر الطبقى للاسلام والتنديد بالحرب الاستقلالية التى قادها رجال الدين المسلمون ووصمها بأنها حركات معادية للشعب ، وهكذا كتب سولوفيتشيك كتابا عن « حركة الباسماك فى بخارى » (موسكو ١٩٢٣) مبرزا دور رجال الدين فى تزعم هذه الحركة التى قاومت محاولات استيلاء السوفييت على بخارى ، وظهرت مقالات أخرى عن « الملكية والاسلام » و « الزواج فى الشريعة الاسلامية » فى مجلة مفوضية الشعب باستونيا « الثورة والكنيسة » ، كما صدر الى جانب ذلك كتاب صغير فى عام ١٩٢٣ ألفه يارسلافسكى بعنوان « الآلهة : كيف تولد وكيف تعيش وكيف تموت » خصص فيه المؤلف فصلا نقديا مختصرا ناقش فيه جوهر الاسلام ومضمون القرآن وكان لهذا الكتاب فى حينه تأثير كبير فى مجال الدعاية الى الالحاد .

أما الأعمال الجادة فى هذه الفترة فقد كانت من نصيب العلماء الأكاديميين أعضاء أكاديمية العلوم وعلى رأسهم المستشرق الكبير ف.ف. بارتولد ، فقد وسع هؤلاء العلماء من نشاطهم العلمى ، وأصدر بارتولد فى الفترة من ١٩١٨ ــ ١٩٢٢ ثلاثة كتب هامة هى « الاسلام : مختصر عام » (بطرسبورج ١٩١٨) و « حضارة الاسلام » (بطرسبورج ١٩١٨) و « العالم الاسلامى » (بطرسبورج ١٩٢٢) . وبالرغم من أن هذه الأعمال لا تتخذ الماركسية أساسا منهجيا لها الا أنها تحظى بتقدير خاص

لما حفلت به من مادة تاريخية ثرية واستعراض نقدى تفصيلى لأعمال المستشرقين الأوربيين . وقد استخدمها الدارسون الماركسيون أوسع استخدام ، وبذلك أدت دورا كبيرا فى تشكيل « علم » الاسلاميات الماركسى .

وتحتل الدراسات التى أصدرها المستعرب الروسى المشهور كراتشكوفسكى مكانا خاصا بين هذه الدراسات الأكاديمية . وقد أولى هذا المستعرب عناية كبيرة لدراسة الاسلام ، وأنجز ترجمة كاملة للقرآن الكريم مشفوعة بتعليقاته على النص القرآنى ، وظلت هذه الترجمة مخطوطة حتى صدرت فى عام ١٩٦٣ . وتعد دراسة كراتشكوفسكى عن « طه حسين فى الشعر الجاهلى ونقده » من أهم الدراسات التى كتبها فى هذا المجال ويرى كراتشكوفسكى أن أكبر مأثرة لطه حسين فى هذا الكتاب أنه استخدم القرآن باعتباره نصا أدبيا من نصوص النثر العربى ، ووقف منه موقف الناقد على نحو أثار المحافظين ورجال الدين ، ويعتقد كراتشكوفسكى أيضا أن كتاب « فى الشعر الجاهلى » وان كان قد حظر نشره قد أدى دوره فى اثبات أن نقد القرآن وهو المصدر الأول للاسلام أمر ليس مستحيلا .

على أن أكثر دارسى الاسلام من السوفييت ومن بينهم ن.أ. سميرنوف الذى أرخ لتطور الدراسات الاسلامية فى مقال أفدنا منه كثيرا[1] — يجمعون على أن المحاولات الدائبة التى بذلها الدارسون فى هذه الفترة لالتماس الجوهر الطبقى فى الاسلام والأصول الاجتماعية لظهوره كان حظها من التوفيق ضئيلا . وأنها جميعا دون ما تتطلبه الماركسية — اللينينية اذ هى لا تعدو أن تكون منشورات دعائية ضد الاسلام . ومن بين الذين شاركوا فى اصدارها ج. ابراهيموف و ل . كليموفتش و أرشاردنى

(١) المقال بالروسية وقد نشر فى مجلة قضايا الالحاد العلمى ، العدد الرابع ، موسكو ١٩٦٧ ، ص ٤٠٦ — ٤٢٦ . وعنوان المقال بالانجليزية :

Fifty years of the soviet studies of Islam.

وأداليس ، ومن أهم هذه الأعمال كتاب ل . كليموفتش « الدين وبناء الاشتراكية فى الشرق » (موسكو ١٩٢٩) .

وفى أواخر العشرينات وبداية الثلاثينات بدأ الدارسون الماركسيون يقتربون شيئا فشيئا من انتاج أعمال تتناول الاسلام وأهم مشكلاته مستخدمين قدر الطاقة الفروض الماركسية محاولين بذلك أن يعالجوا هذه الموضوعات من منظور ماركسى بالرغم من أن التوفيق لم يكن دائما حليفهم .

ويعتبر م.أ رييسنر فى نظر المستشرقين السوفييت صاحب أول نظرية تعالج نشأة الاسلام وتطوره بمنهج ماركسى.وقد أقام هذه النظرية على أساس من نظرية م.ن. بوكروفسكى عن أهمية «رأس المال التجارى» فى التطور التاريخى . ويمكن أن نوجز هذه النظرية ــ كما عرضها صاحبها فى مقال له بعنوان « أيديولوجية القرآن » نشره فى كتابه « أيديولوجية الشرق » (موسكو ــ لينينجراد ١٩٢٧) فيما يلى: يرى رييسنر أن الذى دفع العرب الى الوحدة هى ما تتطلبه التجارة العالمية فى ذلك الوقت من ضرورة وجود حكومة مركزية تهيمن على طريق التجارة وتكفل لعمليات التبادل التجارى الأمان ، ويزعم أن محمدا صلى الله عليه وسلم استطاع أن يستخدم عقيدة الاله الواحد من أجل أن يحقق هذه الأهداف ؛ ولذلك كان الاسلام ــ فى رأى المؤلف ــ عقيدة الرأسمالية التجارية باعتبارها بناء اقتصاديا اجتماعيا ساد بلاد العرب من القرن السابع حتى القرن الثانى عشر .

ولقد كان تأثير هذا الرأى على بعض من جاءوا بعده من الدارسين كبيرا ؛ فنحن نلمح آثاره فى كتاب ل . كليموفتش « فحوى القرآن » (موسكو ١٩٢٨) حيث يقرر وجود صلة مباشرة بين مصالح كبار التجار فى مكة وفحوى القرآن . كما أن لهذه النظرية تأثيرا كبيرا على ن.أ. سميرنوف فى كتاباته الأولى وخاصة فى كتابه « الاسلام والشرق المعاصر » (موسكو ١٩٢٨) الذى أعيد طبعه مزيدا منقحا تحت عنوان

« الاسلام المعاصر » . وقد حاول المؤلف فيه أن يعالج مجموعة متكاملة من المشكلات التى تتصل بتاريخ الاسلام وتعاليمه ودوره فى الحياة والسياسة ، وان يحدد وضع الاسلام فى دول الشرق .

والواقع أن نقض هذه النظرية ممكن بأيسر نظرة الى تاريخ الاسلام ورجاله ؛ فنحن نعلم أن المدينة التى قاومت الاسلام ووقفت منه ومن رسوله صلى الله عليه وسلم موقف المحاربة ، وشنت عليه المعارك تلو المعارك هى مكة المدينة التجارية . وأن المدينة التى عززت رسول الله صلى الله عليه وسلم ونصرته وآوته ، وأقامت على أرضها دولة الاسلام هى يثرب . وقد كان مجتمعها أقرب ما يكون الى المجتمع الزراعى ونحن نعلم أيضا أن أتباع الرسول صلى الله عليه وسلم كان أكثرهم من غير التجار ، كما أن من كان منهم تاجرا كبيرا كعثمان بن عفان رضى الله عنه ترك ماله وولده فى سبيل الله وهاجر الى الله بدينه ؛ فكيف يصح فى الأذهان أن الاسلام كان أيديولوجية التجار فضلا عن أن يكون ثمة ارتباط بين فحوى القرآن ومصالح كبارهم . ولقد كفانا كثير من الدارسين السوفييت مئونة الاطالة فى نقد هذه النظرية اذ يرى أكثرهم انها مجرد استنتاجات ذهنية لا تدعمها حقائق التاريخ .

وفى هذه الحقبة أيضا شغل الماركسيون أنفسهم بمهمة رأوها على جانب كبير من الأهمية والخطر ؛ وهى محاولة تطويق المفاهيم البورجوازية فى دراسة الاسلام وتطويعها للمفاهيم الماركسية ، وكان أول عمل فى هذا المجال هو مقال ف . ديتياكين فى مجلة « الملحد » (١٩٢٧ ، ٢٢ — ٢٣) بعنوان « ماركس وانجلز وآراؤهما عن نشأة الاسلام وجوهره » . وقد حاول المؤلف فى هذا المقال أن يستخدم آراء ماركس وانجلز عن العرب وظهور الاسلام وأن يبرهن على أن ما وصل اليه دارسو الاسلام من الأوربيين وخاصة لامنس وكايتيانى يمكن أن يقوم دليلا على صواب ماركس وانجلز ؛ ذلك أن لامنس وكايتيانى قد فسرا نشأة الاسلام بالظروف المناخية والجغرافية فى جزيرة العرب . ولا يذهب ديتياكين مذهب كايتيانى ولكنه يرى أن المادة الخصبة التى جمعها ينبغى أن تستخدم

لاثبات صواب النظرة الماركسية . وقد كان ديتياكين من أنصـار نظرية رييسنر ، وان كان يورد عليها ملاحظة هامة وهى أن رييسنر نزع الى تبسيط أيديولوجية الاسلام التى هى فى رأيه أيديولوجية معقدة تند عن مثل هذا التبسيط .

وثمة عمل آخر لواحد من كبـار دارسى الاسـلام السوفييت هو ى . بليابيف أسهم بدور كبيرفىمحاولات بلورة وجهة نظر ماركسية حول ظهور الاسلام ، هذا العمل هو «دور رأس المال التجارى المكى فى تاريخ نشأة الاسلام » وقد حاول بليابيف فى هـذه الدراسة استخدام القرآن والمصادر العربية لمعالجة الوضع السياسى والاقتصادى فى مكة فى فترة ظهور الاسلام ، كما حاول أن يبرهن على أن الاسلام انما نشأ فى أوساط البورجوازية التجارية الصغيرة والمتوسطة التى كانت تعتمد فى نشـاطها على طبقة التجار الارستقراطيين ، وكان هؤلاء يتعاطون الربا . وبهـذا الفرض يخرج بليابيف الى حد ما عن الفرض الذى سبق به رييسنر .

ولم يجد الدارسون المـاركسيون مقنعا فى مثل هذه التفسيرات ، ووجدت الهيئات العلمية من الضرورى طرح مشكلة التفسير الماركسى لظهور الاسلام فى مناقشة عامة دارت على صفحات مجلة « الملحد » فى الثلاثينات. وكان المنطلق الرئيسى لهذا الحوار هو تحليل الوضع الاقتصادى فى الجزيرة العربية فى القرن السابع الميلادى . باعتباره فى رأيهم المسئول عن ظهور الاسلام فى هذه البيئة بعينها .

ويمكن تصنيف الآراء التى تمخض عنها هذا الحوار الى مجموعتين : أولاهما تعتنق النظرية التى سبق الحـديث عنهـا مع خلاف فى بعض التفصيلات ، وموجزها أن القوة التى دفعت بالاسـلام الى الظهور هى البورجوازية التجارية فى مكة وغيرها من المدن ، وأن الاسلام انمـا هو أيديولوجية رأس المال التجـارى . وثانية المجموعتين تزعم أن تبشـير الرسول صلى الله عليه وسلم بالاسلام انما ارتبط بالتحول الاقطاعى . ومن أنصار هذا الرأي ن.أ. دوجكوف . وقد ذهب الى مثل ذلك أيضا

م.ل. تومارا الذى أقام فكرته على أن الاسلام ولد بين الطبقات الفقيرة فى مكة ، ولكنه وجد قاعدته الاقتصادية فى المجتمع الزراعى فى المدينة . ويمكن أن يعد الاسلام ــ فى زعمه ــ أيديولوجية طبقة الفلاحين العرب .

وقد أثيرت فى هذا الحوار أيضا بعض الآراء التى لم تحظ بالقبول لأنها تتجاهل بعض المقولات الأساسية فى الماركسية . فقد أبدى س . اسفندياروف رأيا مفاده أن الاسلام فى أول أمره لم يكن دينا ، وان الرسول صلى الله عليه وسلم قضى حياته كلها فى صراع ضد المجتمع التجارى فى مكة من أجل توحيد القبائل الرحل فى وسط الجزيرة العربية . وكان من أثر ذلك أن نشأت حركة جماعية بين قبائل البدو الرحل انطلقت على أثرها هذه القبائل الى خارج حدود الجزيرة العربية . وأساس رفض الدارسين الماركسيين لهذا الرأى هو أنه لا يثبت وجود جوهر طبقى للاسلام فلكى يكون الرأى لديهم مقبولا لابد أن ينتهى الى هذه النتيجة والا فهو رأى غير « علمى » .

أما أقرب هذه الفروض الى مقولات الماركسية فهو ما اقترحه س.ب. تولوستوف فى مقال نشر بمجلة « الاثنوجرافيا السوفييتية » (١٩٣٢ ، ع ٢) . وموجز هذا الفرض أن المجتمع العربى فى هذه الفترة كان يمر بمرحلة تحلل النظام القبلى . وعلى أساس من هذا التحلل أخذ المجتمع يتطور الى كيان من نوع آخر ليس باقطاعى بل كان أقرب الى نظام الرق القديم ، لكن بنية المدن العربية لم تتمكن من التحول الى نظام الرق القديم فتحولت الى نقيضة وأنتجت بناء اقطاعيا . وفى مرحلة التمايز الطبقى هذه ظهرت حركة دينية اجتماعية انتهى بها الأمر الى أن صبت فى قالب الاسلام .

ولنا على هذه التفسيرات جميعها ملاحظات نوجزها فيما يلى :

أولا : أن هذه التفسيرات تتناقض فيما بينها تناقضا بينا ، فالاسلام هو أيديولوجية كبار التجار فى بعضها ، وأيديولوجية صغارهم فى بعضها الآخر ، وهو عند جماعة ثالثة أيديولوجية الفلاحين ، وعند جماعة رابعة

ليس دينا على الاطلاق بل هو حركة هجرة جمـاعية ، وفى رأى خامس أيديولوجية عاصرت التحول الى البناء الاقطاعى . وتناقض هذه التفسيرات فيما بينها بشأن تحليل الوضـع الاقتصـادى فى جزيرة العرب ـ وهو ما يعتبرونه القاعدة الاقتصادية لظهور الاسلام ـ يلقى ظلالا كثيفة من الشك على هذه التحليلات فى ذاتها ، كما يلقى بظلال من الشك أشـد كثافة على العلاقة الجدلية التى يزعمونها بين هـذا الواقع الاقتصـادى وظهور الاسلام .

ثانيا : ان هذا التحليل أريد له سـلفا أن يصب الواقع فى قوالب الماركسية ومقولاتها . أى أنهم بذلك يحاولون سوق الواقع التـاريخى الى نتيجة مفروغ منها عندهم . وهذه المصادرات على المطلوب فى رأينا تزعزع الثقة فى التحليل بل تهدمه من أساسه ، لا سيما اذا كان هـذا التحليل صادرا عن قوم علت نبراتهم بوجوب اتباع المنهج « العـلمى » فى الدراسة .

ثالثا : أن هذه التفسيرات كلها على تناقضها أقرب الى كونها حوارا ذهنيا يدور بين جماعة من المتفلسفين يحاول بعضهم اقناع بعض بشىء ما انه حوار حول تفسير الواقع يدور فى معزل عن الواقع بل انه لا يحترم هذا الواقع ولا يأبه له ، والهدف الأساسى من الحوار ـ فى رأينـا ـ هو اقناع النفس أولا وزرع بذور الشك فى نفوس الآخرين من بعد .

رابعا : أن هذه التناقضات التى أوقعوا أنفسهم فيها أمر لا مفر منه ؛ ذلك أن ظهور الاسلام فى الجزيرة العربية لا ينقاد بسهولة لمقولات عقل من عقول البشر يجوز عليه الصواب والخطأ ، ويفسد أحكامه الهوى والغرض . ونحن اذا استعرضنا أسماء الصحابة الذين اتبعوا الرسـول صلى الله عليه وسلم فى مكة والمدينة وحاولنا تصنيفهم طبقا لأى معيـار فلن يسلم لنا أى من هذه المعايير للحكم على هذه الظاهرة . اننا سنجد أن من بين هؤلاء الصحابة رجالا ونساء ، وأن منهم كبار السن والصبيان، وأن منهم الأثرياء ومن لا يملكون شيئا من حطام الدنيا ، وأن منهم الأحرار

والعبيد ، وأن منهم العربى والرومى والفارسى والحبشى ؛ لذلك كان الاعتماد على أى من هذه المداخل لتفسير ظهور الاسلام ركونا الى فرض غير ذى أساس . ان الاسلام اذن ليس ثورة جنس فى وجه جنس ، ولا جيل ضد جيل ، ولا عبيد ضد سادة ، ولا فقراء ضد أغنياء ولن يسلم لنا الا الفرض الذى لا تناقض فيه ؛ وهو أن الاسلام كان رسالة لتصحيح العقائد الضالة ، وترسيخا لعبودية الانسان المطلقة لله الواحد ، وهى عقيدة فيها صلاح الحال والمآل . فمن وجد من الناس فى هذه العقيدة تلبية لحاجات روحه ، وقرارا لحيرته أعلن اعتناقه لها ، واحتمل العذاب فى سبيلها كائنا ما كان جنسه أو لونه أو درجته من الحرية أو الرق ، ومن الفقر أو الغنى . وهذا أمر من الوضوح بحيث لا يجادل فيه الا مكابر .

خامسا : أن فى تاريخ صدر الاسلام تجربة فريدة تتحدى كل التفسيرات الاقتصادية السابقة ، ولذلك لا نعجب اذا رأينا كل الدارسين الماركسيين السوفييت يلفون حولها أو يلمسونها بأطراف البنان ؛ الا وهى تجربة المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار التى نفذها رسول الله صلى الله عليه وسلم عقب وصوله الى المدينة . ففى هذه التجربة نجد الحرص على متاع الدنيا يختفى من هذه النفوس المؤمنة ونجد الأنصارى ينزل لأخيه المهاجر عن نصف متاعه ، واحدى زوجاته ، وتتوثق بينهم عروة الايمان حتى كادوا يصلون بها الى الميراث بعد الوفاة .. ترى ماذا يقول أنصار تحليل الواقع الاقتصادى وربط ظهور الاسلام بعجلة هذا الواقع ، ومن يصرون على اكتشاف ما يسمونه بالجوهر الطبقى للاسلام ؟

ولعل من أعظم الأدلة على فساد هذه التفسيرات وبطلانها أن أصداء الحوار الذى دار على صفحات مجلة « الملحد » فى الثلاثينات ما زال يتردد صداه فى دراسات المستشرقين حتى الآن . وما زال الباحثون عن تفسير ماركسى لظهور الاسلام فى حيرة من أمرهم لا تعرف القرار . وقد ظهر فى الستينات كتابان أوليا الجانب الأكبر من اهتمامهما علاج هذه المشكلة ؛ وهما كتاب ى.أ. بليابيف « العرب والاسلام والخلافة العربية فى أوائل العصور الوسطى » (موسكو ١٩٦٥) وكتاب ل . كليموفتش « الاسلام »

(موسكو ١٩٦٥) . وحسبنا أن نورد فى هذا الصدد تعليق سميرنوف على الفرضين اللذين يسوقهما هذان المستشرقان اذ يقول « ان أيا من هذين الفرضين لا يقدم حلا نهائيا لمسألة القاعدة الاجتماعية لايديولوجية الاسلام فى مرحلتها الأولى . وما يزال من الضرورى مواصلة البحث فى هذا المجال[1] » .

وبعد فهذه خمسون عاما أو يزيد . وما يزال الدارسون الماركسيون فى الاتحاد السوفيتى يلهثون وراء تفسير لظهور الاسلام تقبله مقولات الماركسية . وكلما أثبتت هذه المقولات عجزها عن احتواء هذه الظاهرة دفعهم هذا الى مزيد من المحاولات ليست بأحسن حظا من محاولات أخرى سابقة .

وفى الختام نقول : أليست هذه هى الدوجماطيقية التى ترمى بها الماركسية أعداءها ثم تنسل هاربة مع أنها بهذا الوصف أخلق وهو بها أولى ؟

---

(١) البحث السابق ص ٤١٨ .

الرؤية الإسلامية والماركسية لمفهوم العدل الاجتماعي

د . عماد الدين خليل*

(١)

يبدو أن حركة التاريخ تنزع الى أن ترمى بثقلها ، أكثرفأكثر ، صوب مسألة (توزيع الثروة) ، فازدياد وعى الانسان بمرور الزمن ، وتطور الثقافات ، واتساع حجم العلاقات الاجتماعية وتضخمها ، وظهور العصر التكنى ونموه الهائل وارتباطه بحدوث تمزق طبقى لم يشهد التاريخ له مثيلا ، وغيرها من التغيرات الشاملة فى ميادين الحياة البشرية ، والتى أخذت تحتل أماكنها فى خارطة العالم طيلة القرنين الأخيرين بالذات ـــ كما هو معروف ـــ نبهت المفكرين والمتخصصين والناس العاديين الى مدى خطورة (المسألة الاجتماعية) ، ودعتهم الى مناقشتها (اكاديميا) وممارستها (عمليا) من أجل الوصول الى أفضل صيغة يمكن ـــ معها ـــ أن يتحقق العدل الشامل فى نطاق أمة بعينها ، أو فى مدى العالم كله .

---

* الاستاذ بجامعة الموصل .

ومن البداهات المعروفة للكثير من المثقفين المعاصرين ، وقناعاتهم ، ان المشاريع (الاشتراكية) التي طرحها ،ونفذ بعضها ،حشد من الاشتراكيين الطوباويين فى فرنسا وانكلترا وغيرهما من بلدان أوربا فى القرن الماضى ، كانت المحاولات الجادة الأولى لحل المشكلة الاجتماعية الا أنه سرعان ما طغت عليها النزعات الخيالية ، بدلا من التصميم الواقعى ، والحلول الوسطية بدلا من التغيير الجذرى ، وروح الشفقة والعطف بدلا من اعتماد (العنف) لرد الحق الى نصابه وانصاف المظلومين من الظالمين . ولم تستو هذه المعالجات الاشتراكية على سوقها وتتبلور وتأخذ نسقها العلمي ـ كما يرى كثير من الدارسين ـ الا على يد ماركس ورفيقه انكلز اللذين طرحا فى مؤلفاتهما ، وبخاصة المنشور الشيوعى الأول وكتاب (رأس المال) ، التصميم النهائى للمسألة الاجتماعية ، قائلين ان نتائج دراساتهما ليست خيالا ومبالغة وانما جهدا عقليا خالصا ، فسموها (الاشتراكية العلمية) تمييزا لها عن سائر الاشتراكيات كما أنها ليست ارتجالا توفيقيا وانما كشفا علميا عن حقائق الحركة التاريخية وحتمياتها (الديالكتيكية) تلك التى تقضى بتبدل دورى فى وسائل الانتاج ، يخلق ظروفا انتاجية معينة تكون بمثابة قاعدة تحتية شاملة تتأثر بها وتنفعل سائر الفاعليات الحضارية (الفوقية) فتتشكل بموجب ما تأمر به القاعدة .. وان قد آن الأوان وحتمت تناقضات الحركة التاريخية زوال الظروف الانتاجية للرأسمالية وسائر مؤسساتها الحضارية وقيام حكم (الطبقة العاملة) حيث تلغى حقوق الملكية أساسا ، وتقوم الدولة ، والطبقة الحاكمة نيابة عن المجتمع بادارة واستثمار وتوزيع الأموال العامة بأكبر قدر ممكن من التساوى بين المجتمع وفق الشعار المعروف (لكل حسب حاجته) .

(٢)

هذا بايجاز تام ـ هو مسار الحلول الغربية الحديثة للمسألة الاجتماعية على المستوى النظرى وان كثيرا من المثقفين فى عالمنا الاسلامى يوقنون فعلا بأن الاشتراكية العلمية هي الحل النهائى ، والصيغة المثلى

للعلاقات الاجتماعية ، وانها ليست مجرد معطيات شخصية نسبية كما هو الحال بالنسبة للاشتراكيات الطوباوية ، وانما هى علم مجرد وحقيقة تاريخية وحتمية لا مناص من الاعتراف بها وبمقولاتها التى لم يخلقها ماركس خلقا من العدم وانما كشف عنها النقاب وقد كانت مطمورة .

وهم فى غمرة انبهارهم بهذا التصميم العلمى للنظرية ، ينسبون مجموعة هائلة من الحقائق والتناقضات تتعلق بصميم النظرية نفسها ، وبمناهج البحث التى قادت اليها كما تتعلق بما تمخض عن تطبيقاتها من نتائج ومعطيات ليس هذا مجال تحليلها بطبيعة الحال ، ويتشبثون تشبثا دينيا يجعلهم يرون فيها اليقين المطلق ، والحق الذى ما وراءه الا الباطل ، الأمر الذى ينحرف بهم بدرجة أو أخرى عن التزام المنهج العلمى الصحيح فى الحكم على سائر المذاهب والافكار التى طرحت برامجها الاجتماعية لحل المشكلة ، وعلى رأسها الاسلام ويحكمون بظنيتها ورجعيتها !!

ويبدو أن هذا الاعتقاد الخاطىء يكتسح اليوم قطاعات واسعة من المثقفين حتى ممن لا يؤمنون بالماركسية ايمانا مطلقا ، بل يكتسح أحزابا تقوم أيديولوجيتها على أساس (قومى) ، بينما لا ترى الماركسية فى القومية سوى تعبير رجعى عن مرحلة برجوازية عفى أو سيعفى عليها الزمان !! . ولا ريب ان عدوى (التقليد) تفعل فعلها فى هذا المجال على كل المستويات. فأشد الوجوديين (فرديه) يتغزلون بين الحين والآخر بهذا الاله العلمى الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه . وأشد مأجورى الأمبريالية اخلاصا لسادتهم ، يهرعون للانتماء الى أقرب حزب شيوعى ويتباهون بارتدائهم الأردية الحمراء !! •• وأكثر الشباب تأنقا وتطرفا لا يخلو حوارهم من مصطلحات ماركسية ، وأشد بعض رجالات الدين والقسس صليبية يقدمون صلواتهم ويباركون معطيات النبى الألمانى الجديد •• وحتى أولئك الذين ينتمون لمجموعات الهيبيز المتفسخة الهائمة لن تعدم ان تجد فيهم (ماركسية) من أول طراز !!

ولا ريب ــ أيضا ــ ان حرب المصطلحات النفسية ، المعلنة والصامتة ، التى يعتمدها بدهاء عجيب ــ دعاة الماركسية فى تقسيم الناس

الى تقدميين ، أو أصدقاء للتقدميين ، ان آمنوا بدعوتهم أو اقتربوا منها ، والى رجعيين ، أو عملاء للرجعية ، ان رفضوا دعوتهم وبعدوا عنها أيا كانت أسباب الرفض والبعاد ، لاريب انها تفعل فعلها .. وعندما يضعف الايمان فى النفوس وتتفكك العقائد فى الاذهان ، ويتسرب اليأس الى القلوب ، يجد مثيرو هذه الحرب النفسية الميدان واسعا رحيبا فيرمون بشباكهم لاصطياد هذه الأفواج القلقة الحائرة ، أو كسبها الى صفهم ومن من هؤلاء يرفض أن يذهب الى صف العلم والتقدم ؟ ومن منهم يقبل على نفسه سمة الرجعية والتأخر ؟ ومن منهم لا يرغب فى تغطية فراغه النفسى وفراغه الذهنى ، بمجرد انتماء الى مذهب يضعه فى صف العلم والتقدمية ولا يكلفه الا حفظ مصطلحات محدودة جاهزة وتردادها ... والا رفضا بليدا غير علمي ولا مسئول،لكل ما تطرحه المذاهب والمعتقدات الأخرى بما فيها الاسلام الذى أعلن ماركس أنه لا يعرف عنه شيئا ذا بال !!

(٣)

هل معنى هذا ان نظل نحن ملتزمين الصمت حتى يحين اليوم الذى يعود فيه هؤلاء الى جدهم بعد أن تتبين لهم ، حينا بعد حين التناقضات التى يمارسها هذا الاله العلمى المزعوم فى النظرية والتطبيق ؟! أم أن علينا أن نهرع لكى نطرح (على أوسع نطاق) برامج الاسلام الاجتماعية ونحلل أبعادها الحقيقية ، ونقطع الطريق ، دون جلبة منبرية ، أو ضوضاء بلاغية ، على كل القائلين برجعية الاسلام وبموقفه (اللا علمى) من المسألة الاجتماعية ، ذلك الموقف الذى لا يعدو فى نظرهم — ان يكون اشفاقا على الفقراء والمساكين ودعوة للتبرع لهم والعطف عليهم ؟ وهو موقف يدعو الى النفور أكثر مما يدعو الى الارتياح والقبول ؟! والا فأى انسان واع يرتضى من عقيدة ما أن تقف من الفقراء والمستحقين هذا الموقف الآدمى ، دون أن تضع البرامج الكفيلة بالقضاء على الظاهرة أو الحد منها ودون أن تنفخ فى المظلومين روح الحركة والثورة لاسترداد حقهم من الظالمين والمغتصبين ؟!

ان الجواب يجيء على أيدى عدد من الكتاب الاسلاميين آثروا أن يكتبوا عن بعض جوانب الموضـوع ، ناقدين محللين ، وهم قلة علـى أية حال ، اذا ما قورنوا بمفكرى وكتاب المذاهب الأخرى عن المسـألة نفسها .. ومن ثم فان الطريق مازال مفتوحا يحتم علينا أن ننفر جميعـا لمعالجة الموضوع على ضـوء الأهمية الكبرى التى أوليت له فى العصر الحديث ، وان نعتبر بحثه ومناقشته فرض عين علينا جميعا ، حتى ولو قادنا الى عشرات الأخطاء ، فانما الأعمال بالنيات وانما لكل امرىء ما نوى.

وحبذا لو تنشط فى فكرنا الاسلامى المعاصر حركة (ببليوغرافية) نقدية ازاء قطاعات هذا الفكر العديدة ، من أجل الاحاطة ـ قدرة الامكان ـ بمعطيات كل قطاع فى مصادره القديمة ومراجعه الحديثة . فيتولى أحدنا مثلا تنظيم عرض ببليوغرافى لكل ما كتب عن الجانب الاقتصـادى فى الاسلام مذهبا ونظاما ، تصورا وتشريعا ، فى القديم والحديث ، وسواء كان هذا الذى كتب أخرج فى بحث مستقل أم نشر متداخلا مع مواضـع مختلفة ، وسواء قدم على شكل كتاب أم عمل موسوعى أم مقال فى نشرة دورية .. مع عرض موجز للمسائل الأساسية الهامة المتعلقة بأى من هذه الابحاث : المؤلف ، عصره ، ثقافته ، الخطوط العريضة للبحث ، موارده الأساسية ، تأثيراته ، حجمه ، محل النشر وزمنه ، مع دراسة نقدية مركزة عن (قيمة) البحث ، سلبا وايجابا وعن المواقع الذى يحتله على خارطة الفكر الاقتصادى ـ الاجتماعى فى الاسلام .

ولا ريب أن محاولة استقصائية نقدية كهذه ستجيء بمثابة دليل علمى لكل من يسعى للبحث فى هذا الميدان . فهنالك فى معطياتنا ، الفقهية القديمة تبرز أسماء مثل : ابن رشد ، ابن حزم ، الشاطبى ، الكاسانى ، أبو يوسف ، أبو عبيد بن سلام ، الماوردى ، الغزالى ، أبو آدم القرشى .. وغيرهم ، يقابلها عدد كبير من أسـماء المعاصرين الذين أدلوا بدلوهم فى هذا الميدان ، فى بحث واحد أو عدد من الابحاث مثل : السباعى ، سيد قطب ، محمد الغزالى ، محمد باقـر الصدر ، محمد العربى ، تقى الدين

النبهانى ، أبو الأعلى المودودى ، العشماوى ، عمر عودة الخطيب ، محمد البهى ، محمد شوقى الفنجرى ، ابراهيم الطحاوى ، فتحى عثمان ، أبو السعود ، عيسى عبده .. وغيرهم .

ومن المستحسن ، بل من المحتم بطبيعة الحال أن يتولى كبر هذه المهمة متخصصون فى الموضوع نفسه ، أو فى علم المكتبات الذى نضج الى حد كبير فى العقدين الاخيرين .

وما يقال عن القطاع الاقتصادى ـ الاجتماعى ، يمكن أن يقال عن أى قطاع آخر من القطاع الاسلامى الواسع ، الخصب ، المتشعب ، الدائم : الآداب والفنون ، نظم الحكم والادارة ، النفس والاجتماع ، المنطق والفلسفة .. الخ ولن ننسى أن نشير هنا الى البادرة الطيبة التى قدمها الأخ الأديب (محمد الحسناوى) فى مجلة (حضارة الاسلام) عن (المكتبة الأدبية الاسلامية) نرجو أن تعقبها محاولات أخرى ، فى عصر ساد منطق (التنظيم) فيه كل صغيرة وكبيرة وامتد لكى يعمل فى كل ميدان.

(٤)

ان أية مقارنة نظرية بين الاسلام والماركسية تقودنا الى الحقيقة التالية: انه بينما ينظر الاسلام الى قضية العدل نظرة شمولية ، تتجاوز نطاق العالم الى الكون كله ، ويرى أن الظلم المنصب على الانسان لا يقتصر على حجب حاجاته البيولوجية الأساسية فحسب ، بل يتجاوزها الى مظالم أخرى أصعب وأعتى ، وأشد تعقيدا منها : حجب حريته ، وكبت تعبيره الذاتى ووقف مطامحه ، وسحق تفرده ، واخراجه عن موقعه الصحيح فى الخارطة الكونية ، وان المبادىء العادلة هى التى تستجيب لحاجات الناس جميعا وليس لاحدها فحسب .. وبينما ينظر الاسلام الى (الانسان) كسيد حر على الأرض مستخلف فيها لاعمارها وتطويرها بملىء ارادته ، والى الأرض والطبيعة والعالم كأرضية مسخرة سننها ونواميسها وطاقاتها المذخورة للانسان كى يحقق هدفه ذاك ، نجد الماركسية ـ كنتيجة لمنطلقها المادى الصرف تحصر مدى (العدل) فى تنفيذ مطالب الانسان المادية فحسب ، وتغفل ،

بل تقف حرصا منها على تنفيذ وحماية سمتها الطبقية ونزعتها الجماعيـة بمواجهة سـائر المطالب الأخرى روحية وتفسـية وفكرية ووجـدانية واجتماعية •• كما انها تجعل الطبيعة ، بحركتها الدايناميـة الأبدية القائمة على تحاور النقيضين : هي السيد المطلق ، وليس الانسان سوى (منفذ) غير حر ولا مريد لمشيئة هذا السيد •• وانه ، أيا كانت المرحلة الاجتماعية التي يمارس فيها علاقاته ، المرحلة المشاعية أم مرحلة الرق ، أم الاقطاع ، أم الرأسمالية ، أم الاشتراكية ، فانه انما يفعل ذلك بأمر من الطبيعة ووفق مقاييس صارمة من عبودية الانسان لسنن الطبيعة لا محيص له عنها أبداء •

وهذا الموقف المعـاكس يمثل ولا ريب ، نزعة من أقسى النزعات الجبرية التي شهدها التاريخ تقف ومسألة (العدل) على طرف نقيض •• وان كانت التحليلات (التبريرية) الجـديدة للماركسية تريد أن تبين ان هذه الجبرية المتطورة وفق حركة الطبيعة الجدلية هي التي تدفع الماركسيين الى مزيد من الايمان بفكرة التقدم والعمل الثوري الدائم للاسراع بالجدل الطبقي المحتوم الى غايته •• وهذا التبرير يمثل ـ ولاشك تناقضا في صميم المفهوم الماركسي للعلاقة بين الانسان والعالم ، تلك العلاقة التي صدر عنها حكم ماركس : ان الطبيعة ، لا الانسان هي التي تغير وتبدل في وسائل الانتاج ، فظروفه ، فمؤسساته الحضارية الفوقية التي تنبثق عنه متشكلة به ومتلونة بلونه •

وبينما يسعى الاسلام الى تأكيد وتعزيز وحماية المؤسسات الاجتماعية الأصيلة كالأسرة التي ترتبط بالتجربة الاجتماعية أشد الارتباط ، والتي أثبت التاريخ ضرورتها وصلاحيتها لنمو المجتمعات نموا سليما •• نجـد الماركسية تسعى الى تدميرها وتفكيكها والغائها فتدمر على المرأة بهـذا أنثويتها وحقوقها العاطفية والنفسية والاجتماعية المترتبة على تكوينهـا ذاك ، وتستل من الطفل كل أسباب تربيته الصحيحة ونموه الطبيعي السليم وتفقد الرجل أعز ما يطمح اليه من الاستقرار الى شريك في الحيـاة وسكن الى عطفه وحنانه ، ومن رغبة (سايكولوجية) متأصلة في تحدي

الغناء بانجاب ذرية مستقلة ، غير هجينة أو مختلطة تحمل اسمه وحده ..

وبينما يسعى الاسلام الى تأكيد مفاهيم العـدل الموضوعى الذى لا يميل ولا يتحيز ولا ينحرف باتجاه عاطفة أو هوى أو مصلحةأوجماعة ما يرتبط بها الانســان المسئول ارتباطا عرقيا أو اجتماعيا أو مذهبيــا « يأيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله ، شهداء بالقسط ، ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى ، واتقوا الله ان الله خبير بما تعملون » (١) .. « وأوفوا الكيل والميزان بالقسط لا نكلف نفسا الا وسعها ، واذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى ..» (٢) « ان الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات الى أهلها واذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل » (٣) « وممن خلقنا أمة يهدون بالحق وبه يعدلون » (٤) .

وبينما يلزم المسلمون برفض مبدأ « الغاية تبرر الواسطة » واعتماد القيم الأخلاقية والانسانية خلال حركتهم صوب أهدافهم (فلذلك فادع واســـتقم كما أمرت ولا تتبع أهواءهم وقل آمنت بما أنــزل الله من كتاب وأمرت لأعدل بينكم » (٥) « فلا تتبعوا الهوى ان تعدلوا وان تلوا أو تعرضوا فان الله كان بما تعملون خبيرا» (٦) .. نجد الماركسية تلتزم عدلا نسبيا يميل مع الهوى ، ويقيس الأمور بمقياس طبقى محدود ، اذا جاز لنا أن نسمى ذلك عدلا وتضيع فى غمــار هــذه النسبية المتغيرة ، والطبقية الضيقة ، صيحات المظلومين ومغتصبى الحقوق من كل جنس وفئة ولون .. كما نجد الماركسية تلتزم المبدأ الماكيافللى المعروف «الغاية تبرر الواسطة» وتعتمد أشد أساليب لا أخلاقية للوصول الى أهدافها .. ومن منــا لم يسمع قول لينين المشهور « اكذب واكذب حتى يصدقك الناس » !! أو

(١) المائدة : ٨ .

(٢) الانعام ١٥٢ .

(٣) النساء ٥٨ .

(٤) الأعراف ١٨١ .

(٥) الشورى ١٥ .

(٦) النساء ١٣٥ .

يشهد مذابحهم ومجازرهم كتكتيك حزبي مرحلي في صراعهم اللا أخلاقي الطويل ؟

وبينما يسعى الاسلام لاتاحة المجال أمام الانسان للتعبير بحرية عن أكبر قدر ممكن من طاقاته وامكاناته الخلاقة على مستوى الروح والمادة ، الأمر الذي لا يزيد في سرعة الانجاز الحضاري فحسب ، بل يكسبه تنوعا وابداعا على شتى المستويات ،[7] دون أن يعني ذلك اهمال الاسلام لمسألة (الوحدة) التي تجتمع عليها (الجماعة الاسلامية) في قيمها الأساسية وعلاقاتها الاجتماعية العريضة وأهدافها المصيرية .. وكثيرة هي التأكيدات التي صدرت عن مفكرين شرقيين وغربيين على أن الحضارة التي ينشئها الاسلام هي حضارة (الوحدة والتنوع) حيث انه بدون هذا التوازن والتكامل والانسجام بين القطبين لن يكون هنالك عدل بالمفهوم الشامل للكلمة .. نجد الماركسية ترغم (الفرد) على أن يتشكل وفق القالب الاجتماعي ، وان يحجر على طاقاته وامكاناته لكي لا تتفجر الا على طريق (الطبقة الحاكمة) .. وان ينقلب في كثير من الأحيان ، على سمته الذاتية ، وتكوينه النفسي ، وبصمات أصابعه ، وأشواقه ومطامحه ما دامت هذه جميعا لا تتناغم مع متطلبات النوتة الجماعية ذات اللحن الأبدي الدوري المتكرر والمسيرة الجماعية المتشابهة الصماء التي تذكرنا بمجتمعات النمل والنحل التي لا تملك وراء (الانتاج والنظام) أملا أو مطمعا أو هدفا بعيدا !! الأمر الذي يدفع عددا كبيرا من ذوي الطاقات المبدعة والقدرات الخلاقة الى أن ينشقوا على هذا المجتمع ، ويرفضوا الانتماء الى قيمه ومبادئه ، انشقاقا يتمثل في عمليات هروب مستمرة خارج حدود التجربة أو في الانتحار ..

وبينما يسعى الاسلام الى تأكيد (الوازع الذاتي) وحمايته وحضه على العمل والخلق بالجزاءات الدنيوية والاخروية ، وفرض رقابة داخلية

---

(٧) انظر بحث (التعبير الذاتي والمجتمع الاسلامي) في كتاب : (في النقد الاسلامي المعاصر) للمؤلف .

غير قسرية تنبع من أعماقه بفعل (الايمـان والتقوى) ولا تجيىء من (السلطة) الا فى آخر الخطة ، الأمر الذى يجنبه الوقوع فى مآسي الاثرة والأنانية والخيانة والاستغلال ، وكل ما ينتج من مساوىء أخلاقية تنعكس بالتالى على مدى الحضارة كله .. وبينما يدفع الاسلام انسانه لتقديم أكبر قدر ممكن من (الاتقان) فى انجازه بدافع (الاحسان) الأمر الذى يحمى المعطيات المختلفة من الغش والتزوير . نجد الماركسية ـ قبل أن تصطدم بعوائق الفطرة البشرية بعد محاولة تطبيقها ـ تسعى الى الغاء هذه النزعة المتأصلة فى الانسان ، كما يقرر علم النفس ، لأنها لا تنسجم ونظريتها القائلة بتساوى أبناء الطبقة الواحدة المطلق أمام حركة التاريخ . وهى من أجل أن تدفع هؤلاء الى (الانجاز) وتبعدهم عن ممارسة الاخلاقيات السالبة ، تستخدم معهم أقسى أنواع القسر الخارجي والرقابه المباشرة وليس كما يقال من أن تحقق المجتمع الشيوعى سيؤدي بالضرورة الى زوال كل الاخلاق السالبة التى ولدتها عهود البرجوازية من غش وسرقة وتزوير ورشوة .. الخ بدليل ما يحدث فى البلدان الشيوعية ..من قبول واسع النطاق للرشوة .. ومن سرقات تكبر وتصغر حيثما أمن السارق رقابة السلطة ، ومن متاجرة واستخدام للمواد المحرمة قانونا ، كما حدث أخيرا ، وعلى نطاق واسع فى احدى جمهوريات الاتحاد السوفييتى !!

وبينما يمد الاسلام نطاق الجزاء تجاه السعى البشرى الى يوم الحساب العادل الدقيق حيث لا يظلم الناس أعمالهم ، ولا يغبنون سعيهم، وحيث يرى ويوزن كل جهد وكل نشاط ، صغيرا كان أم كبيرا ، وحيث لا يفلت من قبضة الحق مجرم أو طاغ أو ظالم تمكن من التخفى والفرار من العقاب فى الأرض .. أو نفد عمره وهو فى مركز القوة والجاه والسلطان ، فلم يستطع مضطهد أو مظلوم أن يمسه بيده أو لسانه !! الأمر الذى يلقى فى أعماق كل انسان بقدر من الاطمئنان والاحساس البعيد بالعدل الشامل الذى ان أفلت من موازينه أحد فى الأرض، وما أكثر الذين يفلتون (والا فأين العقاب الأرضى الذى نال ستالين وقد ساق

الى المقصلة مئات بل ألوف من زهرة مواطنيه ؟) فانهم سوف يرتطمون بأعمالهم يوم الحساب ، ولن يكون هنالك فرار أو خلاص ..

بينما يؤكد الاسلام هذا ، نجد الماركسية ، بنفيها يوم الحساب ، تقصر جزاء الانسان على الأرض وما أكثر ما يضيع هذا الجزاء ، وما أكثر ما يذهب الى غير أصحابه الحقيقيين وتحجبه يد تنطلق من مركز القوة لعزل الجزاء عن ألوف الناس المخلصين ، مبررة بألف أسلوب ، ليس أقلها رواجا ادعاء تآمرهم على الحزب والدولة !!

وبينما يمد الاسلام نطاق ثورته الى كل المساحات التى يمارس فيها الظلم والخطأ والطغيان فى الحياة البشرية ، أيا كان شكله ماديا أم روحيا ، اجتماعيا أم أخلاقيا ، ظاهرا أم باطنا ويجاهد ــ بشكل دائم ــ وكل سلطة جائرة وارادة شاذة طاغية تسعى الى أن تجبر الناس على اعتناق مالا يوقنون به ، والتزام مالا يريدونه ، وترغمهم على تغيير مواقفهم ومواقعهم الصحيحة المناسبة فى خارطة العالم ، الى مواقف ومواقع قسرية ، منحرفة .. يجاهدها من أجل منح حرية الاعتقاد للانسان ، واتاحة المجال أمامه لاختيار الموقع الصحيح الذى ينسجم وطاقاته وقدراته وحصيلة مكوناته البيئية والوراثية .

وبينما يتسع مفهوم (الجهاد) ويمتد الى كل المستويات الفكرية والنفسية والجسدية لكى يعطى تطلعات الانسان فى الكون تغطية دقيقة كاملة ومسئولة ، ويعتمد قدرا من المرونة تجعله لا يتجاوز (الكلمة) و (الجدل) و (الاقناع الحر) لكي يتحول الى القوة ويرفع السلاح ويستبيح الدم الا فى اللحظة التى تصده فيها السلطات والزعامات والقيادات الجاهلية عن المضى فى طريقه الى قلب الانسان وعقله وضميره .

نجد الماركسية تحصر نطاق الثورة على المستوى الطبقى وتسفك الدماء لمبررات مادية صرفة وتقطع أعناق الناس لأسباب (جزئية) تقوم على مجرد التفاوت فى مقدار ما يملكه الانسان من مال ، أو وجهة النظر التى يعتنقها .. وهى خلال ذلك كله ترى أنها غير حرة فى عمليات القتل

هذه ، انما هى مأمورة بمنطق حركة التاريخ الجدلية السائرة دوما الى الأمام ، وهى خلال ذلك لا توسع نطاق نظرتها لكى تشمل الانسان كله : جسدا وفكرا وعاطفة وروحا ووجدانا ، وتغطى طبيعة موقفه فى الكون كانسان يختلف فى تركيبه وممارساته عن سائر الخلائق ، وفى مطامحه التى تتجاوز حدود الطعام والشراب الى آفاق بعيدة جديرة بمكانته فى هذا العالم .

وبينما نجد الاسلام يسعى الى تحرير الانسان وجدانيا ومن أعمق أعماقه وينتزع كل بذور الخوف والقلق والخضوع من قلبه ، ويجعله يرفع رأسه باعتزاز ويرفض الانحناء والتقرب لأية سلطة فى الأرض ، فلا يخضع الا لله ولا يعبد الا الله ، الأمر الذى يمنحه احساسا ثوريا أصيلا ويدفعه دفعا وهو يحمل شعار (لا اله الا الله) الى التحرك لمجاهدة كل القوى التى تقف بمواجهـــة (الحق) الذى ينتمى اليه دون ما رغب أو رهب ..

وبينما نجد السلطة الاسلامية (الحقة) ترفض ، ابتداء أى تميز عن الجماهير وتستأصل ــ من الأعماق ــ أية خاطرة أو ايماءة بتفوقهم عليهم ، وتجاهد أية وسوسة بالاستعلاء وبالتالى دفع النـــاس الى أن يتخـــذوا المواقع السفلى ولا ينظرون الى زعاماتهم الا نظرة الاعجاب الوثنى أو الارهاب .. فأبو بكر رضى الله عنه يعلن فى خطبته (.. أيها النـــاس ، انى قد وليت عليكم ولست بخيركم ..) وعمر ابن الخطاب رضى الله عنه) يعزل خالد بن الوليد (رضى الله عنه) خوفا من (افتتان) الناس به !! ذلك الافتتان الذى يبدأ هينا ميسورا ثم يتطور ويتضخم حتى يقف بمواجهة عقيدة التوحيد الخالصة فى الاسلام كنقيض لها ... ويعلن عمر ــ يوما عن اجتماع فى مسجد المدينة ، فيصعد المنبر ، قبالة جماهير المسلمين ويقول (لقد رأيتنى من قبل ، أرعى لخالات لى من بنى مخزوم، وأستعذب لهن الماء ، فيقبضننى القبضة من التمر والزبيب ...) ثم ينزل الخليفة ، فيسأله ابن عوف : ماذا أردت بهـــذا يا أمير المؤمنين ؟ فيجيبه:(ويلك يا ابن عوف) خلوت الى نفسى فقالت لى: أنت أمير المؤمنين

وليس بينك وبين الله أحد ، فمن ذا أحسن منك ؟ فأردت ان أعرفها قدرها !!) .

وغيرها عشرات ، ومئات من مواقف الرفض الصارم لكل ما من شأنه ان يحدث تمييزا بين المسئولين والجماهير على أى مستوى كان .. وكان الرسول صلى الله عليه وسلم قد قال ـ لرجل ناداه : (ياسيدنا وابن سيدنا) : (لا يستهوينكم الشيطان ، أنا محمد بن عبد الله ، عبد الله ورسوله ، والله ما أحب أن ترفعونى فوق منزلتى) . وقال وقد رأى رجلا يرتعد أمامه : (هون عليك ، فانى لست ملكا ، انما أنا ابن امرأة كانت تأكل القديد) !!

هذا بينما تتحول الماركسية بأتباعها ، أكثر فأكثر ، صوب نوع خطير من التعبد الوثنى والتخوف الذى يشل حرية الانسان وقدرته على الحركة والابداع ، ازاء مؤسسات الدولة والقيادات الحزبية ، وازاء (الزعيم) الذى يبلغ من اعجاب الناس العاديين فى المجتمعات الاشتراكية به ، وتخوفهم من سلطاته الهائلة الظاهرة والخفية ، ويده الباطشة التى تصل كل من يلوك كلمة أو يمارس همسة ضده ، بما يمتلك من أجهزة بوليسية رهيبة لم يشهد لها التاريخ مثيلا فى تنظيمها ودقتها وسريتها وامتدادها وآلاتها المخيفة وأساليبها فى الكشف عن المعارضين ، وفى التوغل الى أعماق سرائرهم لدفعهم الى عرضها بكل دقائقها ومنحنياتها أمام المحققين .. وبما تمارسه أجهزة الاعلام من مبالغة وتمجيد وتهويل. يبلغ هذا كله بالناس العاديين وبالجماهير عامة الى حالة من التعبد والتقديس لزعمائهم تفوق فى خطورتها كل تجارب الوثنيات القديمة والكهانات الجائرة والسلطات القيصرية والكسروية الظالمة المنقرضة (كما حدث ويحدث فى تجارب الستالينية والماوية) ، الأمر الذى يقتل فى أعماق الانسان الشيوعى كل احساس ثورى حقيقى ، وينتزع من نفسه آخر أسلحته الانسانية فى الرفض والمعارضة والتصدى ، كما دفع زعماء الاتحاد السوفييتى ، فى صراعهم مع الصين ، الى اتهام ماوتسى تونغ بالبرجوازية والترفع على الجماهير ، ردا على اتهامه اياهم بالامبريالية !!

وليست هذه المواقف الماركسية جميعا من العدل ، بمفهومه الشامل ، فى شىء .. فليس من العدل أن تقلص دوافع الانسان وحاجاته ونوازعه ومناشطه الى حدها الأدنى الذى يستوى فيه مع الحيوان ، متمثلة بالطعام والكساء والجنس ، وتبقى الحاجات الأخرى مضطهدة مراقبة ، أو غير مشبعة على الأقل .. وليس من العدل أن يحجر على حرية الانســـان وحركته الذاتية باعتبار أن هذا خروج على سنن الطبيعة القائلة بالتساوى المطلق أمام حركة التاريخ .. وليس من العدل اذلال الانسان وذلك باقناعه جدليا بأن علاقته بالطبيعة ليست علاقة حرية وفعل اختيارى وانما علاقة خضوع واندماج وتقبل .. وليس من العدل أن تكبت طاقات الانســـان الخلاقة وتقسر على أن تتشكل وفق ما يراد لها لا ماتريده هى .. وليس من العدل أن يدمر على الناس وازعهم الذاتى بحرمانهم من أى جــزاء مناسب يكافىء معطيات هــذا الوازع فى منحنياته المختلفة .. وليس من العدل أن يحكم على العائلة كمؤسسة اجتماعية أصيلة بأنها مظهر عارض من مظاهر وانعكاسات البرجوازية البائدة ، وانها يجب أن تزول ، وبذلك يلحق بأطراف هذه المؤسسة : الرجل والمرأة والطفل ، خسائر فادحة لم يشهد تاريخ الاجتماع لها مثيلا .. وليس من العــدل أن يحدد الجزاء بفرصة الحياة الدنيا القصيرة المحــدودة ، ذلك الجزاء الذى قد يموت أصحابه الحقيقيون ، ويأكلهم الدود ، قبل أن يثبت حقهم النهائى فيمـــا كانوا يستحقونه من جزاء حرموه حتى فى أشد الدول عدلا ومساواة .. وليس من العدل أن تزيف مقاييس العدل الموضوعى وتتحول الى معايير نسبية تميل مع الهوى والمصلحة ، أو ان يعتمد أسلوب لا تقره الأخلاقية البشرية وبداهاتها الأساسية فى ميادين العمل المختلفة .. وليس من العدل أن تضيق دائرة (الثورة) وتضغط لكى توجه توجيهـــا طبقيا فحسب ، لا يتجاوز نطاق الحاجات الأساسية المادية للانسان ، بينما هناك عشرات من الحاجات الأخرى تنتظر من يثور من أجلها ويمنحها حقها المشروع .. كما أنه ليس من العدل أن تمارس ــ بسبب الرعب والقسر والبوليسية ــ

أنواع أخطر من التعبد الوثنى الذى يحول زعماء (الاشتراكيات) الى آلهة فى الأرض،ويمسخ جماهير الناس الى قطعان من العبيد فيما يمكن أن نطلق عليه : الرق الجماعى الجديد !!

فكل المواقف (النقيضة) التى يقفها الاسلام ـــ اذن ـــ من هـــذه المسائل الأساسية فى العلاقات بين الانسان والمجتمع والسلطة والطبيعة والتاريخ ، انما هى (المواقف) التى تنسجم والمفهوم الشامل (للعدل)، لأنها تضع الانسان فى موضعه الطبيعى ، وتقدره حق قدره بأن تمنحه ـــ مع المساواة ـــ (الحرية) التى بدونها لن يكون انسانا !!

(٦)

ولكن هل يكون الاسلام ، بتغطيته الشاملة للعدل ، قد أهمل ـــ أو انه لم يول اهتماما كافيا على الأقل ـــ لمسألة العدل فى اطارها الاقتصادى ؟! وهل من المحتوم ، اذا ما التزم مذهب ما جانبا من جوانب الحياة البشرية وصب كل جهوده عليهـــا أن يغفل أو يهمل الجوانب الأخرى ؟ هل من الضرورى أن يترك الاسلام المسألة الاجتماعية فى اطارها الاقتصـــادى (للظروف) تتكفل بحلها وتشكيلها ، مادام قد منح البشرية هذا القدر من العدل بمفهومه الكونى الشامل ؟ تماما كما كان على المـــاركسية أن تضحى بجوانب العدل الشاملة ، بما فيها (الحرية) وموقف الانســـان المسئول فى الكون ، مادامت قد حققت المساواة شبه التامة فى عالم العلاقات الاجتماعية ـــ الاقتصادية ؟

الجواب : كلا !! .. ليس هذا الخلل والجنوح فى (الموقف) بالأمر المحتوم..ومن أين تجيىء هذه الحتمية بالنسبة لدين لا يؤمن بالحتميات؟! ان الاسلام وقد برمج للعدل فى آفاقه الشاملة رسم فى الوقت نفســـه خططه ومشاريعه لتنفيذ وحماية الجانب الأهم والألصق بالحياة اليومية من العدل ، ذلك هو العدل الاجتماعى فى مرتكزيه الأساسيين : الكفاية وتكافؤ الفرص . ونحن نستطيع أن نحظى بحشد كبير من الآراء والنصوص والقيم والمواقف التى طرحها القرآن والسنة واجتهادات الصحابة والتابعين

ومن تلاهم من الفقهاء والمفكرين ، أو التى شهد التاريخ الاسلامى نماذج ووقائع منها لم تجىء جزافا ، ولا يمكن لباحث أن يجردها من دلالاتهـا الحقيقية .. ان هذه النصوص و (المواقف) ، نظرية وتاريخية ، يمكن، بمجرد عرضها وفق نسق معين أن تجيبنا على هذا السؤال وان تقدم لنا الكثير من القيم والدلالات والقناعات فى مسـألة تعد اليوم فى طليعة المسائل الفكرية والحيوية .

(٧)

ان اقتصار هذا البحث على الجانب (الجماعى) فى الاسلام ، وعدم الاشارة الا عرضا الى (المسألة الفردية) و (حق الفرد فى التملك) كجزء أساسى من حقوقه كانسان ، لا يعنى أبدا رفض هذا (الحق) أو انكاره أو تضعيفه على أقل تقدير ، ولن يملك أحد ـ كائنا من كان ـ ان يمارس هذا التزييف ازاء مبادىء الاسلام الذى أكد حقوق الفرد وعلى رأسها (حق التملك) الذى هو حق أساسى أصيل يكاد يصل حد القدسية ، لأنه ـ كما هو بديهى نفسيا واجتماعيا وتاريخيا ـ امتداد لشىء أصـيل فى الانسان ذاته ، لفطرته المقدسة ومن منا لم يسمع حديث الرسـول صلى الله عليه وسلم (.. ومن مات دون ماله فهو شهيد) ؟ وحديثه (لا يحل لامرىء من أخيه الا ما أعطاه عن طيب نفس منه) ؟

ان انتهـاب مال الآخرين ، بدون وجه حق ، هو مواجهة لكرامة الانسان ، وانتهاك لأحد حقوقه الأساسية الثابتة . وكما أن الجائع ـ فى الاسلام ـ له ان يقاتل الذين حرموه الطعام فان قتل هو قتل شهيدا وان أطيح بجوعه ذهب الأخير الى لعنة الله ، كما يقول بن حزم فانه ـ بالمقابل ـ من دافع ـ بالحق ـ عن ماله (الحلال) ومات دونه مات شـهيدا ، فان أطيح بالذى يحاول اغتصـاب حقه المشروع ذهب ـ بالضرورة ـ الى لعنة الله !!

تلك هى المعادلة الرياضية الأبدية فى الاسلام ، انه فى كل مواقفه يحدث هذا التوازن المتفرد العجيب الذى لا يميل يمينا ولا يسارا والذى

يقف دائما فى نقطة (الوسط) .. هذه النقطة العادلة ، الايجابية ، التى حدثنا عنها القرآن الكريم وهو يصدر حكمه النهائى على دور المسلمين فى العالم (وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا) .

والاسلام فى هذه المسألة ، يتخذ ذات الموقف بين (الأنا) و (الآخرين) وهذه هى السمة الحاسمة التى تجعل المسألة الاجتماعية فى الاسلام تبعد كلية عن أن تكون رأسمالية أو مشاعية واذا كنا فى هذا البحث نتحدث عن رفضه القاطع للموقف الأول (الموقف الرأسمالى) فاننا لابد وان نشير ، من أجل ألا يثور أى التباس الى رفضه الحاسم للموقف الثانى الذى يلغى حق الملكية فيما يلغيه من ابعاد الذات البشرية المتفردة ، ويدمج الأفراد جميعا ، على تغايرهم وتمايزهم فى وحدة قسرية صماء .

لقد تبين بالنسبة للمسألة الاجتماعية التى نعالجها بالمقاييس العملية التجريبية وبالأدلة التاريخية المتزايدة،فشل هذا الموقف وتراجعه أكثرفأكثر صوب اقرار حق الفرد فى التملك ، ذلك الذى ينبثق عن وازع متأصل فى نفسه تأصل الشعيرات والشرايين وانه بدون منح هذا الحق ، فإن هذا الوازع سيرد على (الفعل الخاطىء) بفعل معاكس خاطىء هو الآخر فيضرب فى سورة من الغضب الباطنى عن التفجر والعطاء والابداع .

ذلك هو موقف الاسلام من مسألة التملك والوازع الذاتى فى اتجاهه العمقى (العمودى) المتوغل فى نفس كل انسان . وأما الاتجاه الأفقى للمسألة والذى يقوم على (ضرورة) التفاوت (النسبى) فى مقدار التملك كما ونوعا فانه ينبثق ــ هو الآخر ــ عن قاعدتين أساسيتين : أولهما الخلاف المحتوم والتمايز الذاتى وتباين الطاقات بين انسان وآخر كنتيجة للمؤثرات البيئية والوراثية المتغيرة المتنوعة ، ومن ثم كان بعض الناس أكثر مقدرة على (الكسب) من الآخرين (مع ملاحظة أن الاسلام يرفض ابتداء اعتماد الأساليب غير المشروعة فى عملية الكسب ، والتى تتعارض مع مبدئه الأساسى فى تكافؤ الفرص والكسب الحلال) . وثانية

القاعدتين لهذا الامتداد الأفقي للمسألة ، يبدو وبوضوح في الآية القرآنية « نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا »[٨] وهي قاعــدة اجتماعية تقوم على تدرج الناس وفق سلم اجتماعي يتيح لهم التوصل في فاعليتهم الى حالة التعاون والتــكامل والابداع . وهــذه القاعدة ــ كأية قضية في واقع العلاقات البشرية ــ يمكن أن تكون سلاحا ذا حدين يبرز حده السالب في تحول هذا التدرج الاجتماعي من حالته الايجابية المرنة القــائمة على التعاون والتكامل والابداع الى حالة من التنافر والتخــاصم والصراع والتحاقد بسبب تحول التدرج تحولا نوعيــا وكميــا يقود الى الطبقية المقيتة التي لا تقتصر مقاييسها على ميادين المال والاقتصاد وانما تتعداها الى كل المواضع الاجتماعية ، فترفع الى مرتبة النبل والشرف والســلطة أولئك الذين يملــكون ، وتنزل بالذين لا يملــكون الى أدنى المراتب الاجتماعية فتحرمهم وتستغلهم ، وتحجب عنهم حقهم المشروع في التعبير عن قدراتهم وفق مبدأ تكافؤ الفرص . وهذه الحالة هي التي يرفضها الاسلام جذريا ، مما هو مدار بحثنا هذا ، وهي التي تحذر منها ، بشــكل غير مباشر ، الآية الكريمة « وهو الذي جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ، ليبلوكم فيما أتاكم »[٩] .

وهذه الحالة تقابل ، فيما يتمخض عنها من مساوىء ، حالة المساواة القسرية المطلقة القائمة ــ هي الأخرى ــ على (حجب) الحق المشروع في التعبير عن الطاقات البشرية ومكافأة الابداع المتأتي عنها بمــا يوازي حجمه كما ونوعا .. كمــا تقوم على تدمير مبدأ تكافؤ الفرص . ومن ثم نجد نفسنا مرة أخرى ، ازاء خطأ يمارس بحق الانسان ، فردا وجماعة ، في منهاجي التعامل الرأسمالي والشيوعي على السواء ، ونجد أنفسنا مرة أخرى ــ كذلك ــ أمام (وسطية) الموقف الاسلامي وتعامله العــادل مع (المسألة) الاجتماعية !!

---

(٨) الزخرف ٣٢ .

(٩) الانعام ١٦٥ .

(٨)

تبقى بعد ذلك ، المسألة الاجتماعية فى الاسلام ، فى امتداديها التاريخى والفقهى اللذين يلتقيان حينا لكى يخطط وينفذ على ضوء القرآن والسنة كما حدث فى عصر الراشدين وفى محاولتى عمر بن عبد العزيز ونور الدين محمود الانقلابية ، وفى فترات أخرى عديدة ويفترقان أحيانا لكى ينمو الفقه ويتطور فى اطارات نظرية تلتزم حـــدود القرآن والسنة ومواقف الصحابة والتابعين ، اطارات قدمت لتــاريخ التشريع البشرى والمذاهب الاقتصادية ، حصيلة ضخمة من الاراء والاجتهادات والنظم النظرية ... بينما يأخذ الواقع التاريخى مجرى آخر يقرب من مفــاهيم الاســلام الاجتماعية حينا ويبعد أحيانا ، ويشذ ويصطدم ويأخذ موقفا عكسيا فى أحيان ثالثة !!

وهذه المسألة ، فى جوانبها تلك ، فى أمس الحاجة الى أبحاث علمية رصينة ، تعتمد منهجا موضوعيا يصل الى الحقائق المجردة بأكبر قدر من الصدق والأمانة ، فى عصر طغت فيه الأكاذيب باسم العلم ، والمنهجيــة ، وراحت موجة أصحاب التفسير المادى للتاريخ ، بعد تضاؤل حدة الموجات الاستشراقية الصليبيـــة الأولى ، تطلع على الناس بركام من الابحــاث والمؤلفات تريد أن تفسر فيها تاريخنا كله ، وبضمنه المسألة الاجتماعية ، على أن تخضع لمخططاتها (القبلية) ولمناهجها المفصـــل ســلفا على يدى ماركس وانكلز ، فتقبل من وقائع هذا التاريخ ومعطياته ما ينسجم مع المقياس المادى ، وترفض وتزيف وتزور كل ما يند وينأى عن هذا المقياس، وهو أسلوب يمارس فى انتقائه اللاموضوعى وفى تزييفه وتحويره ، منهاجا خاطئا أشد فى بعده عن روح العلم ومسئولية البحث الجاد من أكثر المناهج الاستشراقية كراهية للاسلام وحقدا على تاريخه ومما يزيد الأمر ســوءا أن يتكىء عدد من صــغار البــاحثين والاكاديميين الجــدد ، من الذين لا يملكون وعيا تاريخيا أصيلا ، ولا نفسا طويلا فى البحث ، على النظرية المادية فى تفسير التاريخ ويســعون الى تغطية عجزهم باجراء مطابقــات ساذجة ومضحكة بين بعض العينات المختارة من تاريخنا وبين جانب ما من

جوانب التفسير المادى للتاريخ ، فيقودهم هذا الى نتائج خاطئة وأحكام جائرة ما أنزل الله بها من سلطان !!

ان احدى المنطلقات الأساسية لمعالجة المسألة الاجتماعية فى الاسلام هو أن نفرق بأمانة وعلمية ، بين مراحل من تاريخنا نفذت فيها قيم الاسلام وبرامجه ، بما فيها تلك التى تتعلق بالمسألة التى بين أيدينا ، وبين مراحل أخرى عوملت فيها الوقائع الجارية والتجارب اليومية بمبادىء وقيم ، وبرامج ومواقف ، تبعد بدرجة أو بأخرى عن روح الاسلام وبداهات موقفه بل انها تطرفت فى أحيان كثيرة ، فاعتمدت أساليب وممارسات وقفت من الاسلام وبرامجه موقفا متضادا فى أساسه •

وفرق كبير حاسم بين خليفة أو أمير أموى أو عباسى ، تطربه أبيات من الشعر قيلت فى مديحه ، كذبا وتملقا ورياء ، فيقول مشيرا لصاحبها : أعطوه ألفى دينار •• والناس فى الخارج يتضورون جوعا •• وبين خليفة كعمر بن عبد العزيز ــ على سبيل المثال ــ وهو يقفل الأبواب بوجوه الشعراء المرتزقة ويعكف مع كبار موظفيه وفقهائه لدراسة أنجح الأساليب فى تنفيذ الضمان الاجتماعى وفى ايصال الحقوق الى أصحابها أيا كانوا •• فى اشباع الجائعين ومطاردة ظاهرة الفقر والحرمان فى كل مكان •• فرق بين ان تسرق مائة أو مائتين من أموال الأمة لكى تمنح لقائد أو جندى يتفوق بمنطق القوة على خصوم الخلافة الثائرين وبين أن تعطى الدولة من مالها هذه المائة أو المائتين لكل من يقطع المسافات الطوال من المواطنين لكى يجيىء الى قاعدة الخلافة ويقول كلمة حق أو يرفع مظلمة •• فرق بين أن يلبس الخليفة أو الأمير الخز والديباج والعمائم المطعمة بالذهب والاخفاف المنقوشة بأسلاك الفضة ، وتفرش أمامه فى ليالى المتعة والغناء ، ألوان من أطعمة وأشربة ، تند حتى القواميس عن استيعاب مسمياتها ، والناس فى الخارج لا يجدون ما يلبسون ولا يعثرون على ما يأكلون •• وبين خليفة يلبس قميصا مرقعا بأربعة دراهم أو خمسة ، ويتضور وأهلوه جوعا ، من أجل أن تلبس وتشبع جماهير أمته •• فرق بين من يأكل طعام

الامارة ويطعم الناس الخل والزيت وبين من يأكل الخل والزيت ويطعم الناس طعام الامارة !!

ولو شئنا ان نعدد المواقف المتضادة المتباينة فى تاريخنا لعجزنا عن الاستقصاء [١٠] .. وحرام على باحث جاد ، أن يمزج هذا بذاك لكى يطلع على الناس بجديد يقول فيه ان تاريخ المسألة الاجتماعية فى الاسلام لا يعدو أن يكون سلطة (برجوازية) تستغل وجماهير (كادحة) تستغل !!

المهم أن المسألة الاجتماعية فى الاسلام ، بعد عصر الرسول صلى الله عليه وسلم فى أمس الحاجة الى مزيد من الدراسات — هى الأخرى — سواء فى امتدادها التاريخى الواقعى أم النظرى الفقهى ، وهى مساحة مازالت بكرا فى أبحاثنا ، واذا كان الكثيرون قد تناولوها بروح استشراقية صليبية ، أم ماركسية مادية ، ومارسوا ازاءها التزوير والتحريف ، فانها مازالت تنتظر الأيدى (العلمية) (الأمينة) لكى تدلى بدلوها فيها . والا فهل درست لحد الآن ، دراسة اسلامية أصيلة ، حركات اجتماعية كثورات الزنج والزط والقرامطة على سبيل المثال ؟ أو حللت المواقف الاجتماعية للسلطات الاسلامية فى تاريخنا تحليلا يضع — من زاوية اسلامية منهجية أصيلة — النقاط على الحروف ، ويبين كم هو خطير ارتباط الترف والغنى ببعض هذه السلطات ، ومسيره بها صوب التحلل والدمار .. اللهم الا ما فعله ابن خلدون فى مقدمته الشهيرة بعلاجه المسألة الأخيرة وفق مقاييس اسلامية فى كثير من الأحيان ؟

ان تاريخا اجتماعيا تبرز فيه مواقف وتعلن كلمات كهذه التى قالها عمر بن الخطاب (رضى الله عنه) « ما من رجل الا وله فى هذا المال

---

(١٠) انظر على سبيل المثال كتاب (ملامح الانقلاب الاسلامى فى خلافة عمر بن عبد العزيز) للمؤلف .

حق ، الرجل وحاجته •• والرجل وبلاؤه » « انى حريص على ألا أدع حاجة الا سددتها ، ما اتسع بعضنا لبعض ، فاذا عجزنا تآسينا فى عيشنا حتى نستوى فى الكفاف » « لو استقبلت من أمرى ما استدبرت لأخذت فضول الأغنياء فرددتها على الفقراء » •• وهذه التى قالها على (رضى الله عنه) « ان الله فرض على الأغنياء فى أموالهم بقدر ما يكفى فقراءهم ، فان جاعوا أو عروا وجهدوا فبمنع الأغنياء » ••

ان تاريخا اجتماعيا كهذا لهو بأمس الحاجة الى أبحاث أصيلة تستلهم روح هذا التاريخ وخطوطه العريضة •• وما كانت دراستى عن عمر بن عبد العزيز الا محاولة أولية فى هذا الميدان الفسيح ضمن عشرات المحاولات التى قام بها غيرى ، تحتمل ـ كرفيقاتها ـ الخطأ والصواب •• فليس الا عند ماركس وتلامذته جهدا علميا خالصا وتنبؤات مستقبلية لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها !!

منطق الادارة فى ثقافة الاسلام
« دراسة مقارنة »

عبد الفتاح رءوف الجلالى

حينما يقال « منطق الادارة Logic of management » ، انما يقصد من ذلك أن لفظ « الادارة » قد أصبح له كيان فى منطق العلم[1] ، فالمعنى يوحى بأن المقصود من ذلك هو « منطق علم الادارة » ، ذلك أنه من المسلم به أن المنطق فى أبسط صورة توضيحية له ان هو الا « تحليل لمفاهيم العلم وطرائقه تحليلا يبرز صورها »[2] .

---

(١) يرجع للاستزادة فى معرفة المقصود بمنطق الادارة فى مجال البحوث الادارية ، الى بحث الاستاذين فردريك هاربسون « Frederick Harbison » و « شارلز مايرز "Charles Myers. عن منطق التنمية الادارية ـ بحث مقارن بين الدول »
The Logic of Management, a Comparison among Countries.)
وذلك فى كتابهما الذى أصدرته مكتبة (Mc Grew Hill in. C.) فى عام ١٩٥٩ بالولايات المتحدة الامريكية وعنوانه « الادارة فى عالم الصناعة »
Management in Industrial Countries.
ص ص ١١٧ ـ ١٣٣ .

(٢) الاستاذ الدكتور زكى نجيب محمود ، يرجع الى تصديره لكتاب عالم المنطق التجريبى « جون ديوى » عن « المنطق ـ نظرية البحث » الذى ترجمه له وأصدرته دار المعارف بمصر ١٩٦٠ ، تصديره للكتاب ص ١١ .

فالقضية هنا التى نحاول اذن أن نعرضها هى كيف فكر علماء المسلمين فى مشاكل الادارة ؟؟ ومن أين نبع تفكيرهم ؟؟ وما هى القضايا التى شغلتهم فى مجالها ؟ وأين وأيان وجدوا حلولها ؟؟ وكيف تكونت فلسفتهم الحقة فى الحياة العامة ، التى أملوا أن يديروا أمورها على أسس علمية تهديهم الى الصواب والعدل ؟؟ وماهى طرائقهم فى البحث لاستخلاص الحقائق الادارية ؟؟ وهل لازالت بحوثهم صالحة لتحدى مشاكل الادارة المعاصرة ؟؟ وهل من الممكن تنميتها فى اطار العلوم الحديثة التى يكشف عنها يوما بعد يوم ؟؟ واذا ثبت أهمية بحوث العلماء الأوائل لتحدى مشاكل العصر المعاصر ، واذا كان تنمية هذه البحوث واثرائها أمرا ممكنا فى اطار العلوم الحديثة فلماذا أخطأ علماء الادارة — بما فيهم العلماء العرب — اعطاء العلم الاسلامى فى الادارة ومنطقه المكانة اللائقة فى مؤلفاتهم ؟؟ وأين اذن وضع علماء الادارة المسلمين القدامى بين الرواد الأوائل لهذا العلم ، ولماذا غاب عن المؤلفات الادارية الاشارة الى جهود الحداث أيضا من فقهاء المسلمين الذين اعتنوا بدراسة القضايا الادارية ؟؟ أسئلة حائرة ، وعلى منوالها الكثير ، تكشف نفسها لنور العلم ، لعلها تجد فى قبسه نور الحقيقة .

وحينما يتكلم أهل الغرب عن « منطق الادارة » يقطعون بأن منطقها حديث التكوين ، لأن فكرها من نتاج القرن العشرين [1] Management thought is the product of the twentieth century

وأنهم أول من نقلوا ألفاظها من « قاموس العلم »[2] ، وان هذا العلم تنحصر أبوته المنطقية فى اثنين من « قاموس التدوين » أى « قاموس اللغة » الى « قاموس التشريع » أى

(1) John F. Mee, Future management Philosophy,, A Synthesis (See, S. Benjamin Prasad, Management in International Perspective, 1967, Appleton Century Crofts, N.y., p.p. 37-44

(٢) يرى علماء الاجتماع أن الكلمة ، حينما تبرزها قواميس لغة ، انما ذلك يكون بقصد تدوينها لتوضيح معناها فى لغة القوم المتحدثين بها ، أما اذا تلقفتها قواميس العلم فأدرجت بها ، فانه يصبح لهذه الكلمة معنى محددا لا يجوز استخدامها فى غيره ، لأن هذه القواميس ان هى الا قواميس للتشريع « الاستاذ الدكتور مصطفى سويف — الأسس النفسية للتكامل الاجتماعى — القاهرة ١٩٥٤ ص ٣٥١ » .

العلماء ، أحدهما أمريكي وهو فردريك تايلور Fredrick W. Taylor [1] والآخر فرنسي وهو « هنرى فايل » « Henri Fayol [2] ، فكلاهما تنازعا فى فكر الادارة أبوة علمها ، وان كانت كفة الفرنسي بدأت ترجح فى هذه الأيام حتى ليكاد ينفرد — على حد قول الاستاذين كونتز وأودونيل « Koontz 'Donnell, » ، استاذى الادارة بجامعة كالفورنيا — بهذه الأبوة [3] .

وعن الغرب ملئت الكتب العربية التى تتكلم عن الادارة — عادة وخاصة — بهذه الآراء ، حتى وصلت عند بعض علمائنا الناطقين بالضاد الى حد العقيدة التى تدحض كل رأى مخالف لها ، وهذا وحده كان كافيا الى اقامة حاجز كثيف منيع بين علم الادارة وثقافة الاسلام ، لأن الاصرار على أن أفكار الادارة لم تبرز الى ساحة العلم الا فى القرن العشرين ، وأن منبتها كان على الأرض الأوروبية الأمريكية — وكأنه لم يكن هناك قوم مداروں ويديرون الا على هذه الأرض — من شأنه أن يباعد بين الفكر الاسلامى وبحوث الادارة ويصادر عليه .

ومرد ذلك أن الفكر الاسلامى فكر متصل ، من أراد أن يبحث

---

(١) اقرأ كتابه الذى منح عليه من العلماء لقب « أب الادارة العلمية »
«Father of Scientific Management,,
والذى كتبة فى عام ١٩١١ تحت عنوان « مبادىء الادارة العلمية » .
«The principles of Sientific Management"
وقد نشرته دار هاربر اخوان "Harper Brothers"

(٢) اقرأ كتابه الذى كتبه بالفرنسية ومنح عنه أيضا لقب « أب الادارة العلمية » وكان عنوانه « الادارة الصناعية والعامة » «Administration Industrielle et Generale"
وقد نشر فى فرنسا عام ١٩١٦ .

(٣) يرجع الى كتابهما « مبادىء الادارة — تحليل للوظيفة الادارية »
P rincples of Management An Analysis of Management
وهو الكتاب الذى أصدرته دار « Mc grew Hill inc. » عام ١٩٥٥ واعيد طبعه عام ١٩٥٩ ، والذى قارن فيه المؤلفان بين جهود ابن بلدتهما « تايلور » وجهود « فايل » فى عالم الادارة العلمية ، وانتهيا الى أن يعقدا أبوتها للفرنسى فايل « لأنه أجدر بهذا اللقب » ص ص ١٤ — ٣٤ .

قضاياه فى أى علم من العلوم ، لا يمكن يبدأ من القرن العشرين حينما ظن أهل الادارة أن ابداعات منطقها لم تبدأ الا مع هـذا القرن ، ولا حتى أن يبدأ من عصر النهضة « La Renaissance » الذى بدأ تقريبا فى القرن السادس عشر ، ويعتبره الغرب فاصلا بين عهد الظلام الذى خيم على الأرض الأوروبية أثناء العصور الوسطى وعهد النور الذى جاد لهم بالعلوم والفنون ومكنهم من بعث التراث الزاخر الذى زهر بعلم ومنطق فلاسفة الأغريق ، بل لابد له أن يرد ببصره الى فترة تكوين العقيدة الاسلامية ، التى أوحى بأصولها للرسول محمد صـلى الله عليه وسلم فى مـكة مع مستهل القرن السابع الميلادى ، والذى استمر جهاده لنشرها ثلاث عشرة عاما ، كما لابد له أيضا أن يتلمس مبادىء الشريعة الاسلامية التى استمر الوحى ينزل عليه بها مبينا له منهجها ، حينما هاجر من مكة الى يثرب فى الرابع والعشرين من سبتمبر سنة ٦٢٢ ميلادية — وهو التـاريخ الذى جعل منه الخليفة عمر بن الخطاب بدءا للتاريخ الهجرى — ليقيم الدولة الاسلامية فيها بعد أن عز عليه قيامها فى مسقط رأسه مكة المكرمة ، فاستمرت ادارته لدويلة المدينة يثرب عشر سنوات الا مائة وسبعة أيام حيث وافته المنية بها فى السابع من شهر يونيو سنة ٦٣٢ م ، فكانت هذه المدة البسيطة من الزمن فى عمر أى ادارة غزيرة بالمعرفة ، اذ أديرت «يثرب» بالفضيلة والتقوى والايمان ، فحق لها أن تكون مثلا أعلى يرتجى تركيز الفكر الادارى طويلا عليه .

هذا يعنى أنه لا غنى — فى رأينا — لأى باحث فى علم حديث يكشف عنه أو فى أى علم جديد يحاول العلماء أن يسلخوا قواعده من علوم أخرى أو ينشئوه نشأة مستقلة ، اذا أراد أن يعرف كنهه وحقائقه ومضـمونه فى اطار الثقافة الاسلامية ، أن يرتد ببصره أولا وقبل كل شىء الى « عصر النبوة » أو « عصر الوحى » ، وبالنسبة لعلم الادارة بالذات فان منطقها فى الاسلام لا يمكن أن يتلمســه المرء الا عن طريق دراسة هذه الفترة ، لأن منطق الادارة الاسلامية لم يبدأ ابداعا فى الفكر يمكن اسناده الى انسان عادى ، بل بدأ وحيا أوحى به الى نبى أريد له أن ينطق بالحق ،

وقد تكامل لهذا المنطق هيئته فى طفولته أثناء ادارة النبى ليثرب ، التى لقبت بالمدينة عقب هجرته اليها وبالمدينة المنورة بعد وفاته بها ، فقـد فاقت هـذه الدويلة فى ديموقراطية ادارتها كل دويلات المدن الأغريقية السابقة عليها والتى كان نموذجها الأمثل دويلة « أثينـا » التى لا زال الغرب يتغنى بأمجادها ، كما فاقت فى شهرتها أيضا كل دويلات المـدن العراقية ، التى سجل لها التاريخ فضلها الحضارى على المدنيات القديمة ، والتى لعبت أشهر أدوارها دويلات « أور » و « سومر » و « أكاد » و « بابل » و « أشور » و « نينوى » وكثير غيرها . فهذه الفترة فترة ادارة النبى ليثرب ـ ستظل بلاشك بالنسبة للتفكيرالنظرى ـ هى كما يقوله بحق الأستاذ الدكتور ضياء الدين الريس « النموذج أو المثل الـكامل الذى تنظر اليه الآراء مهما اختلفت وجهاتها ، وتؤلف النقطة التى تلتقى عندها المذاهب مهما تضاربت »[1] .

هنا تقع يدنا على حقيقة هامة لازالت مضللة فى الفكر الادارى الغربى الذى نسجنا على منواله ، ففى البدء كان هذا الفكر قد آمن بأن النموذج الأعلى والأمثل . « archetgpe » للمنطق الادارى هو النموذج الأمريكى ، وأن هذا النموذج هو الذى كان يعنيه العلماء حينما كانوا يتحدثون فى تعميم منطقه بأنه يعنى النموذج الغربى الادارى[2] وسرعان ما تكشف لهم خطأ هذا الاستعمال ، وليس أدل على ذلك من أن الأمريكيين أنفسهم قد بدأوا ينفرون من انعقاد أبوة المنطق الادارى لفردريك تايلور وآمنوا بها لهنرى فايل الفرنسى حينما ترجمت مؤخرا آراؤه اليهم ، فقد تأخر ترجمتها الى الانجليزية حتى عام ١٩٢٩ حينما ترجمها له المعهدالدولى للعلوم الادارية فى جنيف ، ولكنها لم تصل الى أمريكا الا بعد أن نشرت أوراقه

---

(١) كتابه « النظريات السياسية الاسلامية » ، مكتبة الانجلو ـ الطبعة الثالثة ، ١٩٦٠ ص ١٠ ، ويرجع الى ما كتبه الاستاذ عبد المنعم ماجد عن هذا العصر فى كتابه « التاريخ السياسى للدولة العربية ـ عصر الجاهلية والنبوة والخلفاء الراشدين » ـ الطبعة الرابعة ـ مكتبة الانجلو المصرية ١٩٦٧ .

(2) See S. Benjamin Prasad in his preface to his book . «Management In International perspective" P.V.II

محللة بمعرفة أستاذ الادارة العـامة الأمريكى جوليك (L.Gulick) وأستاذ الادارة العامة الانجليزى أرويك « L.Urwick » فى عام ١٩٣٧ ، وذلك بعد أن قاما بتمحيص النسـخة الانجليزية المترجمة لأفكاره والتى قامت بها الأستاذة « ساراه جارير » « MissGreer » تحت عنوان النظرية الادارية للدولة TheAdministrativeTheoryof state [1] ثم كانت الدراسات التى تاه فيها الأمريكيون بين القديم والحديث ، وأكثرها صلة بموضوعنا هى محاولتهم أن يعقدوا المقارنات بين منطق الادارة عند شعب وآخر ، أو عند قارة وأخرى ، أو بين دولة وثانية ، هنـا تبين لهم أن الثقـافة الأغريقية التى تمتد جذورهم اليها والعقلية الرومانية القانونية التى ورثت عن هذه الثقافة مجدها ، لم تتمكن أن تجعل الادارة منطقا موحدا بين دول الغرب . ففى مقارنتهم مثلا بين المنطق الادارى الأمريكى والمنطق الأوروبى ، وجدوا المنطق الأول فيه قوة الشباب وفيه أيضا اندفاعاته كما فيه أيضا جموحه وله انطلاقاته وواسع أحلامه وآماله ، وهذا جعله مربوطا بالحـاضر والمستقبل أكثر من ارتباطه بالماضى ، بينمـا وجدوا المنطق الآخر الأوروبى فيه رزانة الرجل العجوز وحكمته كما فيه بطئه ورغبتـه الدائمة للالتفات الى الوراء ليقيس على تجـاربه ونتائجهـا من الخطأ والصواب تطلعاته الحالية ، وهذا جعله مرتبطا بالماضى والحاضر أكثر من ارتباطه بالمستقبل ولهذا فكثيرا ما يجبن عن الانطلاقة لا نشـــداده الدائم الى أمجاده الماضية[2] . ثم أخذوا يقارنون بين المنطق الأمريكى الادارى

---

(1) L. Gulick 2 L. Urwick, Papers on the science of Administration, N.y. 1937.

(٢) انظر فى الكتاب الذى اشرنا اليه سابقا والذى نشره الأستاذ بتجامين براســاد من « الادارة فى نظره عالمية » المواضع الآتية .

a) American versus European Ma. agement Philosophy p.p. 9-22.
b) An Aspect of Management Philosophy in the United States and Latin America p.p. -23-29.
c) Manegerial Incentives and Decision Making: A Comparison of the United States and the Soviet union p.p. 96-135 .
d) A Concept of Comparative Managerialism p.p. 268-276.

والمنطق الروسى ووجدوا الخلاف فى أن الأول أقام أسسه وديموقراطيته على انطلاقة المشروع الخاص ، بينما الثانى صب أيديولوجيته وآماله فى المشروع العام . وحتى الأمريكتين الشمالية والجنوبية حاولوا أن يقيسوا أوجه الخلاف بين منطقهما ، فقالوا عن الشمالية أن منطق الادارة فيها قد استكمل مقوماته العلمية بينما هو فى الجنوبية لازال يدور فى اطار الفن ولا يتقبل تسهولة أعمال الطرائق العلمية فى تحوث الادارة . ومن هنا تأكد لعلماء الادارة ، أن لكل دولة منطقها المتميز فى الادارة ، وأن العلم يجب أن يسعى للاستفادة من معانى الحسن فى كل منها ، ومحاولة صياغة نمط موحد للادارة عالميا .

عالمنا الاسلامى يجب أن يكون على عكس النتيجة التى توصل لها علماء الادارة اذ لابد أن يسلم أهل الادارة أولا وقبل كل شىء أن للاسلام « نمط موحد » « unified style» يجب أن يلتقى عليه — أن آجلا أو عاجلا — منطق شعوبهم فى فكرهم الادارى ، وأن هذا المنطق بدأ طفلا وليدا على لسان النبى صلى الله عليه وسلم حينما نطق بعلم القرآن وأوضحت سنته تفسير قضايا هذا العلم الالهى ، وأن هذا النمط لا مناص من ضرورة أن يذوب فى اطاره كل فكر معاصر لأى أبوة فى الادارة ، لأن مرده العقيدة والشريعة الاسلامية التى كمل للدين الاسلامى تمامه بهما ، وأنه اذا كانت الشعوب الاسلامية تحاول فى هذه الأيام أن تكون مبادىء الشريعة الاسلامية مصدرهم الرئيسى والأعلى لقوانينهم الوضعية،فان هذا يعنى تحديد اطار منطقهم فى أى علم من علوم الحياة داخل هذه المبادىء ، ولابد اذن من التأكيد على حقيقة واضحة ذكرها فضيلة المرحوم الشيخ شلتوت أنه « لا وجود للشريعة الا فى ظل العقيدة ، كما لا ازدهار للشريعة الا فى ظلها ، ذلك أن الشريعة بدون العقيدة علو ليس له أساس ، اذ لا تستند الى القوة التى توحى احترامها ومراعاة قوانينها ، ذلك أن الاسلام يحتم تعانق العقيدة والشريعة بحيث لا تنفرد احداهما عن الأخرى» [1]. واذا كانت القوانين الوضعية فى الدول الاسلامية ستدور فى

---

(١) كتاب « الاسلام — عقيدة وشريعة » ، دار الشروق للنشر والتوزيع والطباعة — الطبعة السادسة — بيروت ١٩٧٢. ص ٢١ وما بعدها .

فلك العقيدة والشريعة الاسلامية ، فالادارة ستتبعها حتمـــا ـــ وجودا وعدما » لأنها لا تعنى أكثر من ادارة القوانين Administering the Laws

لا مناص اذن لدارس منطق الادارة فى ظل ثقافة الاسلام أن يتجه الى مرحلة تكوين العقيدة الاسلامية التى عبر عنها الله سبحانه وتعـــالى فى آيات قرآنية كثيرة بعبارة « العلم والايمان » ، والتى تمثل بالنســبة للاسلام الجانب النظرى الذى يطلب به أولا وقبل كل شىء ايمانا لا يرقى اليه الشك ولا تؤثر فيه شبهة ، ثم لا مناص له كذلك أن يتلمس فى فترة الوحى النظم التى شرعها الله أو شرع أصولها ليأخذ الانسان بها نفســه فى علاقته بربه ، وعلاقته بأخيه المسلم ، وعلاقته بأخيه الانسان ، وعلاقته بالكون وعلاقته بالحياة [1]. هذا يجعله حتما واجبا عليه أن يتلمس طفولة منطق الادارة فى الاسلام فى المصـــدرين الأســـاسيين للعقيدة والشريعة الاسلامية وهما القرآن والسنة المحمدية ، تلك الطفولة التى ولدت صافية صفاء اللبن الحليب الذى خلقه الله لأرضاع كل كائن حى فى طفولته .

اذن فالقرآن والسنة مصدرى الفقه الاسلامى مضافا اليهما الاجماع من العلماء على حكم من الأحكام عملا بقوله تعـــالى « فاجمعوا أمركم وشركاءكم » ، هذه المصادر الثلاثة التى كونت الفقه الاسلامى [2]،هى فى الواقع التى ترعرع داخلها منطق الادارة الاسلامية فى طفولته . وقد ظن ـــ ورب اثم على بعد ظنى هذا الظن ـــ ظن علماء الادارة ، خصـــوصا الناطقين بلغة الضاد ، أن هذه المصادر انما هى مصادر للفقه الاســـلامى، وليست مصادر لمنطق الادارة العلمية فى الاسلام ، فباعدوا بين فكرهم وهذا الفكر الأصيل لهم الذى لا تشوبه شائبة ، ولهذا جروا ساعين وراء قضايا الغـــرب فى الادارة يلاحظون ويجربون ويحللون ويركبون ويصـــنفون ويعممون ، ويبرهنون ويعللون ، فتاهوا وتهنا معهم فى مشاكل الغير ، لأننا انفطمنا عن مشاكلنا ، وباعدنا بين عقيدتنا وحياتنا ، فظننا أن الدنيـــا

(١) المرجع السابق ص ٢٢ .

(٢) يرجع الى مصادر الأحكام الشرعية وأدلتها فى كتاب فضيلة الاستاذ على الخفيف « محاضرات فى أسباب اختلاف الفقهاء ألقاها على « طلبة معهد الدراسات العربية العالية » ، ١٣٧٥ هـ ١٩٥٦ م ص ١١ وما بعده .

تسير بعلم بلا عقيدة ، بينما الاسلام يربط بين العلم والعقيدة ، ويجعل من عقيدته علمه ومن شريعته منهجه .

من هنا فاننا لم نعثر فى كتب الادارة بلغة الضـــاد التى تنشر بين طلبتها ومريديها دراسة لمنطق عالم معروف من علماء المسلمين ، لو درس مقارنا بغيره من وجهة نظر ادارية خالصة ، لعقدت له أبوة منطق الادارة عالميا بلا منازع ، ألا وهو عالمنا المسلم أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام المعروف بتقى الدين بن تيمية ، والذى ولد بحران عام ٦٦١ هـ ومات فى دمشق عام ٧٢٨ هـ ، أى جاءت حياته وانتاجه العلمى قبل تايلور وفايل بأكثر من ستة قرون .

لقد كان انتاج ابن تيمية الادارى الذى عنونه بتسمية « السياســة الشرعية فى اصلاح الراعى والرعية » أول منهج علمى متكامل لأصــول الادارة العلمية وصاغ به نظرية متكاملة لادارة الدولة الاسلامية فى اطار العقيدة والشريعة الاسلامية وعلى قدر ما أعطى علماء المسلمين لانتاج ابن تيمية من عناية فى الدراسة فى اطار التفسير والفقه والأصول ، على قدر ما تناساه علماء الادارة ، اذ ظن أهلها أن منطقه القرآنى قد حبس نتــاجه فى دائرة الفقه الاسلامى ، ونسوا أن منطق الادارة الاسلامية انما تربى وليدا فى دائرة هذا الفقه ، ولا غنى له أن يتحرك يافعا وشابا وشيخا فى نطاق هذا الفقه والا فقد مقوماته وشطحت أحكامه .

لقد كرم ابن تيمية فى دمشق فى زمن قيام الوحدة بين مصر وسوريا ، فأقيم له مهرجان فى أسبوع الفقه الاسلامى سمى « مهرجان الامام ابن تيمية » بين ١٦ ، ٢١ من شوال ١٣٨٠ ، تحدثت فيه مجموعة من علمـــاء العرب والمستشرقين عن ابن تيمية فتناول سيرته الأستاذ عدنان الخطيب ، وتناول التعريف به فضيلة الشيخ محمد أبو زهرة ، وتكلم الدكتور م . عمر الدين بالانجليزية عنه باعتباره المفكر المصلح ، Ibn Taimiyya As a Thinker and Reformer كما تناول الأستاذ محمد المنتصر الكتانى موضوع العروبة عند ابن تيمية ، وتحدث الأستاذ محمد اسماعيل عبده عن «مشكلة الجبر والاختيار ورأى ابن تيمية فيهــا » ، والأستاذ هنرى لاوست عن

النشأة العلمية لابن تيمية ، والأستاذ محمد المبارك عن « الدولة عند ابن تيمية » ، والأستاذ عدنان الخطيب عن « الفكر القانونى عند ابن تيمية » ، والأستاذ أحمد العشيرى عن « الامام ابن تيمية المصلح الاجتماعى الدينى » ، والأستاذ محمد دكرورى عن العقل ومجاله عند ابن تيمية »[1] ، وظننا أن هذا الفتح الفكرى سيعقبه بحوث لعلماء الادارة عندنا عن منطق ابن تيمية فيها ، وانتظرنا أكثر من عشر سنوات على مضى هذا المهرجان ، ولم يظهر أن أهل الإدارة العلمية قد انتبهوا بعد لابن تيمية ، فقد أغلقوه فى دائرة الفقه ، فى حين هم أولى الناس بتضامنهم مع منطقه ليقدموا لنا شيئا جديدا يثروا به منطق الادارة عالميا ، ويزودوا بها الفكر العالمى الغربى ورواده على الأخص ، لأن هؤلاء هم الذى يهابون الولوج فى ثقافة الاسلام الادارية ، ومن ثم غاب الفكر الاسلامى الادارى عن مواضيع مقارناتهم ، لأن الأمر يتطلب منهم اتقانا للغة العربية أولا وهم بعداء عنها ، فلابد أن يحمل العبء اذن عنهم فى البدء أهل هذه اللغة من علماء الادارة .

لم يأت منطق ابن تيمية فى الادارة فى صدر الاسلام أثناء قيام الرسول بادارة الدولة الاسلامية ولا فى عهد خلفائه الراشدين وهم صحابته وكان الله قد هداهم الى الايمان وقام الرسول بنفسه بتثقيفهم وتعلموا على يديه أصول الحكم والادارة ، لم يأت ابن تيمية فى هذه الأوقات ولو جاء ما أظن الا أنه كان سيبقى للصحابة مستمعا أو تابعا ، ولكنه جاء بعد اتساع الدولة الاسلامية وتعاشقها مع فلسفات النظم التى وجدتها فى البلاد الاسلامية كنظم الغرب والاغريق ، وبعد أن غزى منطق فلاسفتهم عقول المسلمين ، فمنهم من ضلوا ومنهم من ظلوا متمسكين بعقيدتهم ، ففى وقت كان قد انطبقت المحن على الدول الاسلامية ، جاء ابن تيمية برسالته الاصلاحية فى الادارة ، فكان منهجه هو المنهج الاصلاحى لرد الأمة الى عقيدتها ودينها ، وليثبت لها أن التمسك بأصولها فيه النجاة والدواء بأيسر كلفة ، وأن الأمة الاسلامية لا يصلح حاضرها الا بما صلح به أولها ..

---

(١) يرجع الى الكتاب الذى أصدره المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية بالقاهرة عن هذا الأسبوع ص ص ٦٢٩ — ٦١١ .

لقد كان السوء فى عصر ابن تيمية فى الحالة السياسية قد وصل الى منتهاه ، وتحققت فيه كما يقول فضيلة الشيخ أبو زهرة قول النبى : « يوشك أن تداعى عليكم الأمم تداعى الأكلة على قصعتها ، فقال قائل ، أومن قلة نحن يومئذ يارسول الله ، قال بل أنتم يومئذ كثير ، ولكن غثاء كغثاء السيل ، ولينزعن من صدور عدوكم المهابة ، وليقذفن فى قلوبكم الوهن ، قال قائل : يا رسول الله وما الوهن ، قال عليه السلام حب الدنيا وكراهية الموت » (١) كانت هذه الحالة تنطبق على المسلمين فى القرن السابع الذى ولد فيه ابن تيمية والقرن الثامن الذى مات فيه،لقد انقسم المسلمون الى دويلات وحوزات ملوك ينظر بعضهم الى بعض نظر العدو المفترس لا نظر المؤمن الموالى،ونظرة الملوك الى رعاياهم نظرة الجبارين المسلطين لا نظرة الراعى الذى يحمى رعيته من أن تقع فى موطن الردى . لقد أصابت المعاول أيامها الأمة الاسلامية كما قال ابن كثير فى كتابه « البداية والنهاية » وهو تلميذ ابن تيمية :« لقد بلى الاسلام والمسلمون فى هذه المدة بمصائب لم يبتل بها أحد من الأمم ، منها هؤلاء التتر فمنهم من أقبلوا من المشرق ففعلوا الأفعال التى يستعظمها كل من سمع بها ، ومنها خروج الفرنج لعنهم الله من المغرب الى الشام وقصدهم ديار مصر ، وامتلاكهم ثغرها أى دمياط ، وأشرفت ديار مصر وغيرها على أن يملكوها ، لولا لطف الله ونصره عليهم، ومنها أن السيف بينهم مسلول والفتنة قائمة . هذه أنواع من المعاول أصابت الأمة الاسلامية ، الصليبيون من الغرب والتتار من الشرق ، والثالثة هى ثالثة الأثافى أن بأس المسلمين بينهم شديد ، لا تجمعهم وحدة الاسلام ، بل فرقتهم حوزات الملوك ، وفرقتهم الطوائف المنحرفة حتى صارت كأنها الأحزاب «وكل حزب بما لديهم فرحون»(٢) . اذن كانت هناك حالة مفزعة بين المسلمين احتاجت لعالم يرشد حكامهم .

ولابد لكى نعرف ابن تيمية معرفة حقيقية اذا تكلمنا عنه فى مجال المنطق والعلم أن نتعرف عليه كما قال الأستاذ هنرى لاوست من خلال

---

(١) التعريف بابن تيمية فى المرجع السابق ص ٧٠٠ .

(٢) المرجع السابق ص ٧٠١ .

نشأته العقلية والأدبية [1] ولا أظن أن البحث يتسع لهذا ولكن يكفى أن نقول ان الظروف الخارجية والاجتماعية قد أثرت تأثيرا كبيرا فى تكوين ابن تيمية الاخلاقى والاجتماعى.فقد كان أبوه من علماء المسلمين ولما هاجر الى دمشق فى عام ٦٦٧ هـ وعمر ابن تيمية سبع سنوات أدار المدرسة السكرية للحنابلة ، وباشر فيها تعليم ابنه القرآن الكريم والحديث الشريف ومبادىء الفقه ، ولما مات أبوه وهو فى سن الواحدة والعشرين أى فى عام ٦٨٢ هجرية تولى ابن تيمية ادارة المدرسة السكرية بعده . وقد اقتصر تحصيله للعلم فى سنيه الأولى على حضور مجالسه فى دمشق ، مترددا على حلقات الفقه والحديث والتفسير مستمعا الى عدد كبير من العلماء ، وأساتذة ابن تيمية معروفون لعلماء المسلمين ، فقد ذكرهم ابن تيمية فى رسالة له لأنهم هم الذين أجازوه بالرواية عنهم . ومؤلفات ابن تيمية عديدة وليس هناك ثبت جامع تام الأجزاء مستوفى الحلقات لها ، ولكن كثيرا منها معروف مناسباته وأين وأيان أصدره ، ويذكر أن أولى مؤلفاته كان كتابه « الصارم المسلول على شاتم الرسول » الذى أصدره فى دمشق عام ٦٩٣ ، ثم قدم رسالته الشهيرة فى العقائد التى تعد من خير تواليفه وهى « العقيدة الواسطية » والتى ظل محافظا على مبادئها طيلة حياته . وفى فترة الأزمة المغولية الممتدة من سنة ٦٩٩ الى سنة ٧٠٣ هـ والتى كانت دمشق مهددة أثناءها بالاحتلال الأجنبى ، أصدر ابن تيمية فتاواه المشهورة التى ينتقد فيها سياسة المغول ويحث مواطنيه على قتالهم . وحينما جاوز الامام ابن تيمية الأربعين من عمره ، واكتمل فى النضوج والكمال ، وأصبح مالكا زمام مذهبه وعالما عليما بفن النقاش والجدل رحل الى مصر ومكث فيها من عام ٧٠٥ حتى عام ٧١٢ هـ ، وهناك ألف وحاضر وناقش ، ولعل من أهم مؤلفاته التى أصدرها أثناء اقامته فى مصر هو كتابه « السياسة الشرعية فى اصلاح الراعى والرعية » ، حيث كان قد اكتملت له دراسة الأفكار والنظريات المنطقية اليونانية ، وحيث أخرج فى الاسكندرية عند

---

(١) يرجع فى المرجع السابق الى بحث هنرى لاوست عن « النشأة العلمية عند ابن تيمية وتكوينه الفكرى » من ص ٨٣١ ــ ٨٤٣ .

اقامته بها فترة من حياته فى مصر رسالته الضخمة ردا على المنطقيين،والذى كان غرضه منها تبيان أن معظم أفكار الفلاسفة فى الألهيات صادر عن خطأ أفكارهم فى المنطق[1] .

واننا لا ندهش حينما نطالع فى أمهات الكتب الاسلامية عن سعة التحصيل العلمى لابن تيمية ، فقد عكف على دراسة آثار مدرسة الامام أحمد بن حنبل ، ولكنه لم يكتف بها لأنها وان كانت مدرسة الا انه كان هدفه الدراسة الواسعة الدقيقة للمذاهب الفقهية الاسلامية ، سواء فى مجال الأصول أو الفروع ، فتعرف على كتب أصحاب أبى حنيفة وكتب الشافعى ، ولكن الذى ندهش له فعلا أنه تكلم فى معرفة تامة بالفارابى فى مواطن عديدة انتقد فيها نظريته فى المدينة الفاضلة « أو السياسة المدنية » ،ثم نجده قد قرأ القصة الفلسفية لابن طفيل ، وانتفع بمؤلفات ابن رشد ويذكر مرارا فى مؤلفاته « مناهج الأدلة » « وفصل المقال » « وتهافت التهافت » ، كما تبع ابن تيمية أثر الغزالى والشهرستانى فى نقده للفلاسفة ، مخصصا لهذا الغرض عدة مصنفات عالج فيها كما يقول لاوست « مشكلة الفلسفة بصورة عامة ، وأورد فيها آراء بعض الفلاسفة بصورة خاصة ، فأبان فى وضوح تام فى منهاج السنة عن هذا الطابع المخضرم والأصيل لكبار الفلاسفة عندما يقول: «أن معتقد هؤلاء الفلاسفة هو برزخ بين عقائد المسلمين وعقائد الفلاسفة اليونانيين »[2] . هو حصيلة اذن جيدة لأهل المنطق وللفلاسفة كما هو لفقهاء الأصول . وهذا التجمع المبدع لواسع المعرفة فى فكر عالم خشى الله حق خشيته ، أبرزته بوضوح رسالة ابن تيمية « السياسة الشرعية فى اصلاح الراعى والرعية » فرسم بها المنهج الصحيح لمفاهيم الادارة فى ثقافة الاسلام .

لم يباعد ابن تيمية فى رسالته هذه بين فلسفة الحياة الواقعية ومنطق العلم القرآنى ، فنجده يخضع سلوكيات الادارى المسلم للبحث العلمى ،

---

(١) المرجع السابق ص ٨٣٣ وما بعده .

(٢) المرجع السابق ص ٨٤١ .

فيتناول وجدانه وضـــميره وعقله وحريته فى اطار ما أوضـــحته عقيدته الاسلامية ، وجعل من مثلها العليا هدفا لفلسفته الادارية ، فجـــاء منطقه رابطا بين الادارة والقيم والمثل والأهداف التى تسعى اليها . ولهذا فان بحوث ابن تيمية توافق من كل الوجوه البحوث المعاصرة لعلم الادارة ، فقد ولد علم الادارة فى منطق الغرب فى ظل اعتناء البحث العلمى بالحياة العملية وتركيزه عليها ، أو فى ظل ما يســـمونه المنطق البراجمتزمى الذى قاده ويليم جيمس William James الذى تزعم عصر المنطق التجريبى «Empirical Logic» وأكد الصلة الوثيقة بين العلم والمجتمع فأثبت فيما لا يدعو الى الشك بأن العلم ليس وسيلة لمجرد المعرفة كما كان يعتقد القـــدماء ، بل هو أداة للمنفعة تعود على الفرد والمجتمع . ولهذا فليس هنـــاك علم يقصد لذاته أو علم من أجل العلم وحده وليست هناك معرفة تهدف الى مجرد المعرفة ، فلسنا نستفيد العلم وتتمثله لكى نختزنه فى عقولنا ونغلق عليه الأبواب والنوافذ ، ولا نفيد منه فى الحياة العملية ولا ننتفع به فى المجتمع الذى نعيش فيه ، بل العلم ككل معرفة انسانية يهدف الى منفعة الخاصة والعامة وتتعلمه لنأخذ منه ما يفيدنا فى معاملة الناس ، والاتصال بالحياة والاحياء وقضاء مصـــالحنا وأعمالنا [1] . هذا الذى قاله زعيم المنطق التجريبى فى منتصف القرن التاســـع عشر ، والذى كان سببا فى البحث فى علوم الأخلاقيات والجمال والأمر والنهى ، التى كانت محرمة قضاياها فى ظل المنطق الوضعى لأنها لا يجوز أن توصف بالصـــدق أو الكذب[2] ، والتى صارت من بعد صيحة العلوم المعنوية هـــدفا للبحث كالعلوم الطبيعية سواء بسواء بعد أن كان يجافيها العلماء ، غاية ما تختلف عنها أنها علوم تعنى بفلسفة الانسان وسلوكياته وتسعى وراء مشـــاعره وتستخرج من بحوثها للناس قوانين يمكن أن نطلق عليها أنها « قوانين

(١) انظر بحث « العلم فى خدمة المجتمع » للدكتور محمد رضـــا مدور (بك) فى مجلة « رسالة العلم » يناير ــ فبراير ــ مارس ــ القاهرة من ص ٣ ــ ١١ .

(٢) انظر كتاب «المنطق الوضعى» للاستاذ الدكتور زكي نجيب محمود ــ١٩٥١ــ مكتبة الانجلو المصرية ص ١٠ وما بعدها .

شعورية » لأنها تبحث فى ثلاثة أمور تخص الانسان وحده وكرمه الله بها ، وهى الضمير والعقل والحرية ، ومن ثم صـارت الطريقة العلميـة تعنى حديثا « الوسيلة المسلسلة المنظمة لأعمال العقل للوصول الى كنه مشكلة من مشاكله » [1] هذا كله الذى تمخض عن جهود أهل المنطق التجريبى أو البراجمتزمى وأكبر زعمائه فى أمريـكا « جون ديوى » ، والذى وجدت فى طريقته الادارة زادها وزوادها ، قد توصل الى كنهه ابن تيمية قبل علماء الغرب بقرون ، وكل ما يمكن أن يقال عن الأسباب التى جعلت منطق ابن تيمية الادارى معجزا لعلماء الغـرب فلم يتفهموه وابتعدوا عن سيرته ، هو انه كان قرآنى الفكر فوقفوا بذلك مكتوفين عند تحليل أفكاره وآثروا الانزواء عنه الى أن يرشدهم بعض علماء الادارة المسلمين القادرين على تفهم فكره القرآنى الى توضيح فحوى المعـانى التى قصدتها الآيات القرآنية وأحاديث السنة التى استشهد بها .

وفى قرآنية فكر ابن تيمية يقول فضيلة أستاذنا المرحوم الشـيخ أبو زهرة عند وصفه له : « فكر فى القرآن الكريم وتعلم من مائدته واجتهد فى استخراج فقهه ومعانيه ، وتعرف أحكامه ومراميه ، فكان فى منهجـه رجلا سلفيا يتبع ولا يبتدع » ثم يسترسل ويقول « وهو لا يعرف الحق بأسماء الرجال ـــ بل يعرفه من الرسول وأصحابه مجردا ، ولا يتبع من سواهم ، مهما علت عند الناس أقدارهم ، وكبرت فى التاريخ منازلهم » [2]

ووصف الشيخ أبو زهرة لابن تيمية فى أنه كان « يتبع ولا يبتدع » لا يقلل فى رأينا من قيمة ابن تيمية فى أفق الابداع المنطقى ، لأننـا وان كنا مع الشيخ أبو زهرة فى أنه كان ملتزما بالعقيدة والشريعة الاسـلامية حسب مصادرها الرئيسية ، ولكن ابن تيمية فى رأينا كان مبدعا فى طريقة بحثه ، فالابداع المنطقى هنا يأتى مقرونا بمنطقه المرتب المسلسل الذى

---

(1) Boirac -Cour de Philosophie La logique-Mon Professeur Ency - clopedia, p. 42.

(٢) كتابه « ابن تيمية ـــ حياته وعصره ـــ آراؤه وفقهه » ص ٢١١ . وانظر السياسـة الشرعية فى اصلاح الراعى والرعية لأبى العباس احمد بن تيمية » تحقيق وتعليق الاسـتاذين محمد ابراهيم البنا ومحمد احمد عاشور ص ٦ .

قاده الى التوصل الى النتائج التى أوجدت له المكانة الكبرى فى عالم الفقه الاسلامى مما يعتبر وصوله اليها نوعا من الابداع الفكرى بلا شك .

وربما الذى يعزز رأينا فى أن الامام ابن تيمية هو شيخ أئمة الادارة العلميين ، أنه كان فوق كونه مثلا للعالم الاسلامى كما ينبغى أن يكون ، من رحابه الأفق وسعة الاطلاع وحرية الفكر ودقة الحس وحرارة القلب وثبات الجنان ، كان له كما يقول الذهبى فى كتابه « العقود الدرية » « له خبرة تامة بالرجال وجرحهم وتعديلهم وطبقاتهم »[1] وفى ذلك يقول أيضا ابن حجر عنه فى « الدرر الكامنة » « ونظر فى الرجال وتفقه وتمهر ، وتميز وتقدم ، وصنف وأفتى ، وفاق الأقران ، وصار عجبا فى سرعة الاستحضار وقوة الجنان ، والتوسع فى المنقول والمعقول ، والاطلاع على مذاهب السلف والخلف »[2] أما ابن تيمية ذاته فيقول عن رسالته التى رأيناها صالحة لتعقد له أبوة الادارة العلمية ما يأتى « أما بعد فهذه رسالة مختصرة فيها جوامع من السياسة الالهية والأيالة (الولاية) النبوية ، لا يستغنى عنها الراعى والرعية ، اقتضاها من أوجب الله نصحه من ولاة الأمور ، كما قال النبى صلى الله عليه وسلم ، فيما يثبت عنه من غير وجه (فى صحيح مسلم وغيره) ، (ان الله يرضى لكم ثلاثة : ان تعبدوه ولا تشركوا به شيئا ، وأن تعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا ، وان تناصحوا من ولاه الله أمركم »[3] .

هنا نرى ابن تيمية منذ البدء يضع أساسا واضحا لمنطق الادارة فى الاسلام ، وهو أن هذا المنطق لا يوجه عنايته فقط للآمر فيعتنى بتثقيفه بل للمأمور كذلك ، فالتربية هنا واجبة للمدير والمدار ، وللرئيس والمرءوس ، وللحاكم والمحكوم ، أى للراعى والراعية ، فاذا أردت أن يسود المنطق الاسلامى الاصلاحى للادارة ، فيجب اذن أن يخلق له المناخ المتجانس ، الذى يقترب فيه الحاكم والمحكوم ، فيكون لغة الأمر مفهومة

(١) المرجع السابق ص ٤ .

(٢) المرجع السابق ص ٥ .

(٣) انظر بداية النسخة التيمورية لكتاب السياسة الشرعية فى صلاح الراعى والرعية (مخطوط رقم ٢١) محفوظ بدار الكتب المصرية .

للمحكوم بقدر فهم الحاكم لها ، والا ضاع الارتباط بينهما فوعى الحاكم عن أمره بأكثر مما يعيه المحكوم منه ، وامتثل المحكوم لهذا الأمر بأكثر مما ارتضاه **الحاكم له** .

ثم هو يختار من الأحاديث ذلك الحديث النبوى الشريف ، الذى يربط المسلم أولا فى سياسته الادارية بعقيدته ، فالأصل فى تطهير أفعاله وأقواله ايمانه بالله وعدم الاشراك به ، وألا يعبد غير الله ، وأن يكون القربى والتزلف بالأعمال الصالحة لله سبحانه وتعالى ، ثم هنا الحديث الشريف يبين قيمة التضامن الجماعى فيأمرنا بالاعتصام بحبل الله وعدم التفرق .

ولا أدرى لعمرى معنى للعمل بروح الفريق أقوى من الاعتصام بحبل الله وعدم التفرق . لقد حاول هنرى فايل فى مبادئه الادارية أن ينبه الى قيمة روح الفريق Esprit de corps ووجد علماء الادارة فى اللفظ صدى محببا [1] ، حتى أن الأمريكيين استخدموه بنفس التعبير الفرنسى ، واعتبره علماء الادارة فى الدول الاسلامية أملا وهدفا رئيسيا ، كما اعتبره الحكام محورا من المحاور الهامة لاصلاح العمل فى دوائر الادارة وأصبحوا دائمى التذكير بهذا المبدأ ، وبذلك صار « روح الفريق » اللفظ الذى اشتهر عن فايل غاية لنا فى تضامننا ، ولا أدرى ما الذى يخيف القوم المسلمين لو استخدموا عبارة الحديث الشريف بأن يعتصموا بحبل الله جميعا ولا يتفرقوا ، ولعل فايل قد وصلته الحكمة الاسلامية فصاغها فى مبادئه وبلغته وأسلوبه ، فأنسانا هذا لغتنا وأسلوبنا لأننا مجددون ، والتجديد عندنا قد يعنى عند

---

(١) هو المبدأ الرابع عشر من المبادىء الأربعة عشر للادارة التى قال انه استخدمها فى حياته العملية يرجع لكتاب جوليك وارويك السابق الاشارة اليه ، ولقد استخدم علماء الادارة عند الاشارة لمبادىء فايل الاصطلاح الفرنسى عند ذكر هذا المبدأ فى حين ذكروا المبادىء الثلاثة عشر الأخرى بالاصطلاح الانجليزى لقد ترجم آراء فايل الى الانجليزية ـ وعلى سبيل المثال انظر كتاب الاستاذ الدكتور سيد محمود الهوارى عن « الادارة ـ الأصول والاسس العلمية » ١٩٧٣ ص ٥٩ وما بعده ، وانظر كتاب الأستاذ الدكتور عبد الفتاح حسن عن مبادىء الادارة العامة » ١٩٧٢ ص ٣٨ .

البعض عدم الالتفات لتراثنا الدينى بل والأدبى والتشدق بلغات الغير وحكمة الغير .

ويأتى بنا الحديث بعد ذلك الى قيمة ما يمكن أن يسديه المرءوس للرئيس لو ناصحه القول وصادقه المشورة ، أليس فى ذلك أبعاد له من أن يكون كما يقول ويعيب علماء الادارة من « أهل نعم » أو على حد تعبير الانجليزية Yes men

ويحاول ابن تيمية فى مقدمة رسالته التى تتكلم عنها ، أن يوضح لنا أيضا الأساس الذى بنى عليه منطقه الاسلامى فى الادارة فيقول انه بناه على آيتى الأمراء التى وردت فى سورة النساء وهى قوله تعالى « ان الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات الى أهلها واذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل ان الله نعما يعظكم به ، ان الله كان سميعا بصيرا » « يا أيها الذين أمنوا ، أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ، فان تنازعتم فى شىء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، ذلك خير وأحسن تأويلا »[1] .

ويقول العلماء ان الآية الأولى نزلت فى ولاة الأمور عليهم أن يؤدوا الأمانات الى أهلها واذا حكموا بين الناس أن يحكموا بالعدل . وهنا يرجع الامام ابن تيمية أداء الأمانة الى أمرين : الولايات أى الوظائف كبيرها وصغيرها والأموال أما الحكم بالعدل فيرجع الى حدود الله وحقوق الناس وأعد فى ذلك فصولا . أما الآية الثانية فيقول العلماء أنها نزلت فى الرعية من الجيوش وغيرهم فعليهم أن يطيعوا أولى الأمر الفاعلين لذلك، فى قسمهم وحكمهم ومغازيهم وغير ذلك[2] .

ويقال أن سبب نزول الآية الأولى أن النبى صلى الله عليه وسلم ، حينما فتح مكة تسلم مفاتيح الكعبة من بنى شيبة ، وكان يحتفظ بهذه الوظيفة شيبة بن عثمان بن أبى طلحة وهو من صحابة الرسول ، وكان

---

(١) النساء ٥٨ ، ٥٩ .

(٢) مقدمة تحقيق كتاب ابن تيمية للاستاذين محمد أحمد عاشور ومحمد ابراهيم البنا .

عم النبى العباسى [١] قد طلب من ابن أخيه النبى محمد أن يعطيه هـذه الوظيفة ليجمع فى يديه بين سقاية الحج وسدانة البيت ، وكان شيبة فى سدانة البيت متمرسا لطول احتفاظ بنى شيبة بهذه الوظيفة ، وكان بذلك أكفأ من العباس ، ثم أن العباس لم يكن له أن يجمع بين السلطتين فى يده ليزداد نفوذا ويعلو قيمة . ولكن الرسول صلى الله عليه وسلم حرجا من عمه العباس استجاب له فسلمه مفاتيح الكعبة ، فنزلت الآية الكريمة « ان الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات الى أهلها واذا حكمتم بين النـاس أن تحكموا بالعدل ان الله نعما يعظكم به ان الله كان سميعا بصيرا » ، فما كان من الرسول الكريم الا أن صدع بالأمر الالهى وأعـاد الى بنى شيبة مفاتيح الكعبة فصارت القاعدة الرئيسية فى منطق الادارة الاسلامية أنه على ولى الأمر أن يولى على كل عمل من أعمال المسلمين أصـلح من يجده لذلك العمل . وزاد الرسول على الآية التى تحض على ذلك والتى ذكرناها بعاليه من تفسيراته قوله صلى الله عليه وسلم « من ولى من أمر المسلمين شيئا فولى رجلا وهو يجد من هو أصلح للمسلمين منه فقـد خان الله ورسوله والمؤمنين » وفى رواية « من قلد رجلا عملا على عصابة (جماعة) وهو يجد فى تلك العصابة من هو أرضى منه ، فقد خان الله وخان رسوله وخان المؤمنين » ثم يروى لنا الامام ابن تيمية عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه انه قال « من ولى من أمر المسلمين شيئا ، فولى رجلا لمودة أو قرابة بينهما فقد خان الله ورسوله والمسلمين » [٢] وهنا يبنى ابن تيمية استنتاجه بأنه من الواجب على ولى الأمر البحث عن المستحقين للولايات (الوظائف) من نوابه على الأمصار من الامراء الذين هم نواب ذوى السلطان ، والقضاة ، ومن امراء الأخبار ومقدمى العسـاكر الصـغار والكبار ، وولاة الأموال من الوزراء والكتاب والشادين (أشبه عملهم بالمحضرين) والسعاة على الخراج والصدقات وغير ذلك من الأموال التى

---

(١) فى سيرة ابن هشام انه على بن أبى طالب . وعموما سواء العباس عم النبى او على ابن أبى طالب ابن عمه فالأصل أن يحتفظ هاشـم بهذه الوظيفـة ليزدادوا نفوذا على بنى شيبة .

(٢) حديث ابن تيمية عن الولايات (تولية الاصلح) من بدء كتابه السياسة الشرعية .

للمسلمين . وعلى كل واحد من هؤلاء أن يستنيب ويستعمل أصلح من يجده وينتهي ذلك الى أئمة الصلاة والمؤذنين والمقرئين والمعلمين ، وأمراء الحاج ، والبرد (جمع بريد أى حملة الرسائل) والعيون الذين هم القصاد، وخزان الأموال وحراس الحصون والحدادين الذين هم البوابون على الحصون والمدائن ونقباء العساكر الكبار والصغار ، وعرفاء القبائل والأسواق ورؤساء القرى الذين هم الدهاقين ، فيجب على كل من ولى شيئا من أمر المسلمين من هؤلاء وغيرهم أن يستعمل فيما تحت يده في كل موضع أصلح من يقدر عليه .

ويضيف الامام ابن تيمية انه يجب ألا يقدم طالب الوظيفة لأنه طلبها، بل تعطى له حينما يكون كفءا لذلك ، اذ يقول « لا يقدم الرجل لكونه طلب الولاية أو سبق الطلب بل يكون ذلك سبب المنع فان في الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم : أن قوما دخلوا عليه فسألوه ولاية (وظيفة) فقال « انا لا نولى أمرنا هذا من طلبه » وقال لعبد الرحمن بن سمره يا عبد الرحمن ، لا تسأل الامارة ، فانك ان أعطيتها عن غير مسألة أعنت عليها ، وان أعطيتها عن مسألة وكلت اليها » [1] .

ويستمر الامام ابن تيمية في سرد حججه لوضع الرجل المناسب في المكان المناسب وهو قول لا يمكن أن يقاس ـ رغم استقائه من القاعدة العامة التي بناها الاسلام حجيته ـ بما سبق تبيانه . وما أظن تلك الثورة في عالم الادارة التي كتبت فيها المجلدات عن مبدأ الكفاءة في اختيار الموظفين والتي جعلت من مبدأ الاختيار selection أهم المبادىء الادارية والتي حاربت ظاهرة استغلال القرابة والصداقة أو ما يقال عنها المحسوبية الاجتماعية Patronage,Favcri·o3m [2] بعاصم لها وهادى أكثر من أن تترجم آراء ابن تيمية وأسانيده الى لغات الغير لتشرح لهم فحوى ما استند اليه من آيات القرآن الكريم والسنة المحمدية . ان ابن تيمية ومنطقه في

---

(1) اخرجه مسلم في كتاب الامارة .

(2) انظر ماكتبه الدكتور ابراهيم (درويش الديرى في رسالة للدكتوراه « الادارة الحكومية في مصر ووسائل رفع كفاءتها الانتاجية » عن أسباب نشأة ديوان الموظفين في انجلترا ، القاهرة ١٩٥٨ ص ٢٣ وما بعدها .

الأدارة فى حاجة الى علماء الاســلام المعاصرين لينقلوا عن عربيته كل ابداع فى المنطق وليرشدوا أهل الغرب الى عمق باع الفكر الاسلامى فى الادارة ، ذلك أن ابن تيمية مع سعة معرفته وانتشار اللغات الأجنبية فى عهده بين قومه كان متعصبا للعربية ويرى الا ضبط للاسلام الا بضبط العربية ، بل يصل الى أكثر من ذلك كما يقرر بحق الأستاذ محمد المنتصر الكتانى اذ رأى بأن « نفس اللغة العربية هى من الدين ومعرفتها فرض واجب ـــ على كل مسلم ـــ فان فهم الكتاب والسنة فرض ـــ ولا يفهمان الا باللغة العربية ، ومالا يتم الواجب الا به فهو واجب » . ألا يحتـــاج الأمر اذن الى مجهود علماء الادارة العارفين باللغات الأجنبية لينقلوا لنا مثلا آراء ابن تيمية فى محاربة ما نسميه اليوم فى عالم الادارة بالمحسوبية الحزبية أو السياسيةSpoils system، ألم تكن آراء ابن تيمية الشـــجاعة فى الحق واستناده الى صحيح السنة وآيات الكتاب الكريم فى كل بحوثه ما أوغل عليه صدر العلماء فى عصره والحكام معـــا فما وهن ولا ضعف ولا نال منه السجن مرات فلم يبتعد عن الحق ولا عن قرآنيته ولا تعلقه بالسلف الصالح [١] .

انظر الى ابن تيمية وهو يروى لنا قصة أحد خلفاء بنى العباس وهو يسأل أحد العلماء الذين يخشون الله أن يحدثه عمن أدركهم من صحابة الرسول فيقول له أدركت عمر بن عبد العزيز وأحد أفراد الشعب يقول له « يا أمير المؤمنين ، أفغرت (أفقرت) أفواه بنيك من هذا المال ، وتركتهم فقراء لا شىء لهم » وكان ذلك وهو على سرير الموت فنادى على أولاده وأدخلوهم اليه وكانوا بضعة عشر ذكرا ، فلما رآهم ذرفت عيناه ثم قال « يا بنى والله ما منعتكم حقا هو لكم ، ولم أكن بالذى أخذ ٲموال الناس فأدفعها اليكم ، وانما أنتم أحد رجلين : اما صالح فالله يتولى الصالحين ،

---

(١) اقرا عن المحسوبية السياسية spoils system وجهاد امريكا فى مقاومتهـــا فى كتاب الدكتور ليونارد هوايت L, D, White فى المدخل لدراسة الادارة العامة
Introduction to the study of Public Administration
ص ٣١٤ وما بعده .

وأما غير صالح ، فلا أخلف له ما يستعين به على معصية الله قوموا عنى » !
ثم يستشهد ابن تيمية فى هذا الموضع بقول أبى ذر رضى الله عنه فى الامارة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال « انها أمانة ، وانها يوم القيامة خزى وندامة ، الا من أخذها بحقها وأدى الذى عليه فيها » . وقد روى البخارى فى صحيحه عن أبى هريرة ان النبى صلى الله عليه وسلم قال « اذا ضيعت الأمانة ، فانتظر الساعة قيل « يا رسول الله وما اضاعتها » ؟ قال : « اذا وسد الأمر الى غير أهله » [1] . أنتكلم بعد ذلك ونطيل الشرح فى معنى ماقاله علماء الادارة عن أن من أهم مبادئها مبدأ «عدالة الادارة» الذى ينطقوه بالانجلوسكسونية Equity in management ولا ندل هؤلاء الناس على كنوزنا .

ولقد استعمل ابن تيمية كلمة « الولاية » كوظيفة استعمالا واسعا فجعلها أعم من الأمانة والخلافة التى هى رئاسة الدولة فتشتمل عليها وعلى غيرها من مختلف المراتب والأنواع كولاية الحرب والقضاء والمال والحسبة والمقصود عنده الواجب بالولايات اصلاح دين الخلق الذين متى فاتهم خسروا خسرانا مبينا ولم ينفعهم ما نعموا به فى الدنيا ، واصلاح مالا يقوم الدين الا به من أمر دنيا الناس ، وهو نوعان فى الثقافة الاسلامية : قسم المال بين مستحقيه وعقوبات المعتدين فمن لم يعتد أصلح له دينه ودنياه ويستشهدابن تيمية بقول عمر بن الخطاب «انما بعثت عمالى اليكم ليعلموكم كتاب ربكم وسنة نبيكم ويقيموا بينكم دينكم . » فاذا اجتهد الراعى فى اصلاح دينهم ودنياهم بحسب الامكان ، كان من أفضل أهل زمانه وكان من أفضل المجاهدين فى سبيل الله فالولاية قبل كل شىء عند ابن تيمية رعاية ومسئولية استنادا الى الحديث المشهور المعروف « ان الوالى راع على الناس بمنزلة راعى الغنم » وكقول الرسول « وكلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته » .

---

(١) بحث الأستاذ محمد المبارك « الدولة عند ابن تيمية » فى مهرجان ابن تيمية — انظر كتاب المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية — القاهرة ص ٨٤٧ — ٨٧٨ واقرأ بحث الاستاذ الكفافى فى نفس المرجع عن العروبة عند ابن تيمية من ص ٧٢٩ الى ٧٥٦ .

والولاية بعد هـذا عند ابن تيمية وكالة فالولاة هم وكلاء العبـاد على نفوسهم ، بمنزلة أحد الشريكين مع الآخر ففيهم معنى الولاية والوكالة. ويعقد لنا الأستاذ محمد المبارك فصلا مفصلا عن رأى ابن تيمية فى الولاية، وذلك فى بحثه عن « الدولة عند ابن تيمية » ، ويستند فى بحثه ليس فقط الى كتاب السياسة الشرعية لاصلاح الراعى والرعية بل الى كتابين آخرين لابن تيمية ، وقد يكمل له فى رأينا ــ اذا حللنا ما جاء بهما ــ منطق الادارة فى ثقافة الاسلام ، وهو كتاب « الحسبة » ، وحسنا أتى الأستاذ المبارك على هذا الكتاب ، لأن الحسبة فى الاسلام ، لها المقام الأول فى بناء المجتمع الاسلامى، ذلك أنها شرعت لكى يكون المجتمع فاضلا تختفى فيه الرذائل وتظهر فيه الفضائل فهى لمقاومة الشر الظاهر ودفعه وحماية المحارم أن تنتهك ، وأساسها الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . وقد قصد ابن تيمية بكتابه هذا البحث فى سلطة ولى الأمر فى مجال الحياة الاقتصادية ، ولاقامة العدل الذى هو غاية النبوات والرسالات كما يصرح ابن تيمية بأمور أخرى هى أيضا من واجب الدولة . أما الكتاب الثالث الذى تكمل فيه لابن تيمية بناء النظرية الاسلامية لادارة الدولة غير الكتابين المذكورين فهو كتابه «منهاج السنة»،الذى تضمن رأيه فى الامامة وشروطها وكيفية تعيين الامام وما تثبت به امامته وموقف الرعية منه من حيث الطاعة[1] .

والباحث لا يمكنه أن يستوقف نظره عن غزارة علم الادارة عنـد ابن تيمية . انظر اليه وهو يضـع رأيه عن أهواء الولاة فى منح المـال لمن قربوهم اليهم ، وهو ما ينطبق على صرخة أهل العصر مثلا فى أن الأقرب وأصحاب الشلة والعصبية هم الذين يحصدون الرتب والمكافآت التشجيعية وما اليه من مزايا التوظف ، فيقول ابن تيمية « ليس لولاة الأموال أن يقسموها بحسب أهوائهم كما يقسم المالك ملكه ، فانما هم أمناء ونواب ووكلاء وليسوا ملاكا .

وهو يرى أن الولاية نوع من الاجارة على عمل ، وهو القيام بشئون

---

(١) المرجع السابق ص ٨٥٠ وما بعدها .

ولاية عامة أو خاصة ، والطرفان كما يؤكد الأستاذ محمد المبارك عن حق — في هذه الولاية هم الراعي والرعية ، أو الرعية والوالي ، اذ يستشهد ابن تيمية بقول بعض التابعين وهو أبو مسلم الخولاني ، اذ قال حينما دخل على معاوية « السلام عليك أيها الأجير ، انما أنت أجير استأجرك رب هذا الغنم فان أنت هنأت جرباها ، وداويت مرضاها ، وحبست أولاها على أخراها ، وفاك سيدك أجرك ، وان أنت لم تفعل عاقبك سيدك » ، واستنتج ابن تيمية شروط الحكم من قوله تعالى « ان خير من استأجرت القوى الأمين » .

ولا يسعنا الا أن نحيل القارئ الى فصول كتاب « السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية » ، الذي رأيناه نموذجا يجب أن يكون في يد قارئ الادارة ومعلمها فيسير مع ابن تيمية وهو يتحدث عن اختيار الأمثل فالأمثل ، والأصح في كل ولاية بحسبها ، وكيفية معرفة الأصلح ، ثم معه وهو يدخل باب الأموال العامة من علم واسع ، فيتحدث لنا عما يدخل في هذا القسم وعن الأموال السلطانية، كالغنيمة والصدقات والفيء ، ثم ينتقل الى ظلم الولاة والرعية ، والمصارف ، فاذا أشرفنا الى كتابته عن الأحكام نجده يوضح حدود الله وحقوق الناس في اسهاب العارف بدينه ودنياه ، فاذا ما جاء الى خاتمة كتابه ، والتي تناول فيها أمر الشورى ، وأهمية الولاية ، نجده يبرز منطقة القرآني في الادارة تعمق المتفقة،ويذكرنا في هذه الخاتمة بأنه لا غنى لولي الأمر عن المشاورة ، لأن الله تعالى أمر بها نبيه فقال : « فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر » ويستشهد ابن تيمية برواية أبي هريرة حين قال « لم يكن أحد أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله صلى الله عليه وسلم » ، كما يعزز قوله بأن الله أمر نبيه بالشورى ، ليتألف بها قلوب أصحابه ، وليقتدي به من بعده ، وليستخرج منهم الرأي فيما لم ينزل فيه وحي من أمور الحرب والأمور الجزئية وغير ذلك ، ولهذا يستدل ابن تيمية على أن غير رسول الله اذن أولى بهذه المشورة ، خاصة وقد أثنى الله على المؤمنين في قوله « وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون . والذين يجتنبون

كبائر الاثم والفواحش واذا ما غضبوا هم يغفرون ، والذين اســتجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقنــاهم ينفقون » ، فأى منطق عظيم للقيادة الجماعية هذا وأى منهج أمثل لطريقة صياغة القرار Decision making سبق بها الاسلام جميع الثقافات .

هذا هو منطق ابن تيمية فى الادارة العلمية فاق به من عداه من أئمة المسلمين ، وعلا منطقه فى رأينــا على غيره ممن تحــدث منهم فى أمور الادارة ، أمثال الماوردى والغزالى وغيرهم ، فحق له فى رأينا أبوة الادارة العلمية فى ثقافة الاســلام ، ولا يخالجنا شك أنه اذا ترجمت آراؤه الى اللغات الغربية ، لعقدت له أبوة الادارة عالميا ، ولســطع اســم الادارة الاسلامية وأصولها فى الدراسات المقارنة للادارة والله الموفق .

FRANCE - ISLAM

Revue

mensuelle

multilangue

des

Musulmans

en

Europe

59, rue Claude - Bernard,

PARIS (5e)

C.C.P. 23.929.38

Tél. JUS 27 - 86

Directeur responsable de la publication : Mokhtar HAJRY

الخصائص المميزة للبنك الإسلامي للتنمية

من خلال نصوص اتفاقية تأسيسه
وملامح النظام المصرفي والاقتصاد الإسلامي

د. محمد توفيق الشاوى*

عناصر البحث :

١ ـ أهمية دراسة الاتفاقية من الناحية العملية ، والعلمية ، والدولية.

٢ ـ خصائص البنك ترسم ملامح النظام المصرفى وتبرز الأسس الجوهرية للاقتصاد الاسلامى .

٣ ـ عرض شامل للخصائص المميزة للطابع الاسلامى فى هذا البنك.

٤ ـ أولا : التنمية عن طريق الاستثمار .

٥ ـ ثانيا : التنمية الاجتماعية ركن أساسى للتنمية الاقتصادية

* أستاذ بكلية الحقوق جامعة القاهرة .

٦ ــ ثالثا : المبادىء الاقتصادية السليمة هى التى تكمل الأصــول الشرعية ، والقيم الأخلاقية الاسلامية ولا تتعارض معها •

٧ ــ رابعا : تطبيق عملى للتضامن الاسلامى على أساس وحدة الأمة الاسلامية •

٨ ــ خامسا : تطبيق مبدأ التضامن فى المعاملات بدلا من الفائدة .

٩ ــ خاتمة •

١ ــ أهمية دراسة اتفاقية تأسيس البنك الاسلامى للتنمية :

ان اتفاقية تأسيس البنك الاسلامى للتنمية هى أول صياغة قانونية رسمية لوجهة النظر الاسلامية فى النظام المصرفى الحديث . انهــا بالنسبة للبنك ذاته تعتبر ميثاقه ودستوره ، وهى قانونه الأساسى • فهى تقــدم لنا الاطار القانونى لعملياته ونظام عمله وسيره . وهذا يعطيها أهميتهــا العملية • لكننا سنهتم بها فى بحثنا باعتبــارها وثيقة قانونية كانت ثمرة مجهود مشترك ســاهم فيه عــدد كبير من الخبراء القــانونيين والماليين والمصرفيين والاقتصاديين مثلوا الدول المؤسسة للبنك فى اجتماعات لجان الخبراء المتعددة المتعاقبة ثم اللجان التحضيرية ، ثم مؤتمرات وزراء مالية الدول الاسلامية .

لقد كان أعضاء الوفود فى هذه المؤتمرات والاجتماعات يمثلون أعلى المستويات فى الخبرة • ففضلا عن وزراء المالية ، كان يوجد عــدد كبير من محافظى البنوك المركزية ، ومديرى البنوك الوطنية ، وكبــار رجال الاقتصاد والقانون والعمل المصرفى . ان الوثيقة التى أعدها هؤلاء وأقروها باجماع الآراء تمثل عملا علميا وقانونيا جديرا بتقاليد هــذه الأمة وعبقريتها . واذا كانوا قد التزموا فى وضع أسس نظام هــذا البنك على أصول مستمدة من شريعتنا الغراء ، فلأن هذا العمل قد قصــد منه أن يكون حجر الأساس لنظام مصرفى اسلامى عصرى هو فى بدايته بلاشك، ولكنه قادر على النمو والتطور بل اننا واثقون بأنه سيكون له صــدى

كبير فى جميع بلاد العالم الثالث التى تطمح كما تطمح الشعوب الاسلامية للاستقلال الاقتصادى ، والى بناء اقتصادها بعيدا عن كل سيطرة للكتل الاقتصادية التى تمثل المصالح المالية للدول التى سبقتها فى مجال التقدم الصناعى والتكنولوجى .

ثم ان هذه الاتفاقية هى ميثاق دولى التزمت به الدول الموقعة على الاتفاقية والتى بلغ عددها الآن ثمانية وعشرين دولة اسلامية . وطبقا لهذا الميثاق فان مجلس محافظى البنك الاسلامى للتنمية يضم وزراء مالية هذه الدول الذين يجتمعون مرة على الأقل فى كل سنة .

ومعنى ذلك أن مجلس محافظى البنك الاسلامى للتنمية هو الهيئة العليا التى يمكنها أن تتخذ قرارات متعلقة بالتعاون المالى والاقتصادى بين تلك الدول ويكون أول الهيئات الدولية الاسلامية المتخصصة فى المؤتمر الاسلامى العام . وتكون الأمة الاسلامية قد سارت فعلا فى طريق التعاون المالى والاقتصادى القائم على أساس التضامن فيما بينها ولهذا فان مقدمة الاتفاقية قد وصفت هذا البنك بأنه تعبير عملى عن وحدة الأمة الاسلامية . ولأن وحدة هذه الأمة هى وحدة فكرية وثقافية وعقيدية قبل كل شيء ، فقد أرادت الدول بانشاء البنك أن تمتد هذه الوحدة الى المجالات الاقتصادية حتى تتكون منها مجموعة دولية تقوم بدور رائد فى المجال الدولى يكون جديرا بماضيها المجيد . ولكى يكون هناك التحام بين الوحدة الفكرية والعقيدية القائمة فعلا ، وبين الوحدة الاقتصادية التى يراد بناؤها وتدعيمها فان هذه الأخيرة قد أقيمت على أساس المبادىء الاسلامية التى قامت عليها الوحدة الفكرية والعقيدية والاجتماعية للأمة الاسلامية أو بعبارة أخرى على أساس الاقتصاد الاسلامى الذى يلتزم فى نظرياته ونظمه ومنظماته بمبادىء الشريعة الاسلامية وروحها ومثلها العليا .

٢ ـ الخصائص المميزة للبنك ترسم ملامح النظام المصرفى وتضع أسس الاقتصاد الاسلامى :

لقد سبقت انشاء هذا البنك دعوات عديدة لتطهير المجتمع الاسلامى من التعامل بالربا وبناء اقتصاد اسلامى عصرى على الأصول المستمدة من الشريعة الاسلامية لكنها كانت دعوات فردية . وفى عام ١٩٧٠ أثناء انعقاد المؤتمر الثانى لوزراء خارجية الدول الاسلامية بمدينة كراتشى عاصمة باكستان تقدمت دولتان من الدول الأعضاء باقتراحين رسميين يدعوان الى انشاء بنك اسلامى أو اتحاد للبنوك الاسلامية . قدم هذين الاقتراحين وفد جمهورية الباكستان الاسلامية ووفد جمهورية مصر العربية . ولقى الاقتراحان ترحيبا وحماسا من جميع الدول الأعضاء . ومنذ البداية أوضح الاقتراح المصرى أنه لا يعنى بالطابع الاسلامى للبنك أى اعتبار اقليمى أو عنصرى ــ بل يستمد البنك صفتهالاسلامية من كون نظامه مبنيا على « هدى شريعة الاسلام وأسلوبها الاجتماعى » .

وتعبيرا عن اقرار المؤتمر لهذه النظرة صدر قرار المؤتمر الثانى لوزراء خارجية الدول الاسلامية فى كراتشى بتاريخ ١٩٧٠/١٢/٢٨ « بتكليف جمهورية مصر العربية بمسئولية القيام بدراسة شاملة لهذا المشروع على ضوء اقتراحها وعلى ضوء المناقشات التى دارت فى المؤتمر » .

هذه الدراسة أعدتها لجنة من رجال الفقه الاسلامى والقانون والاقتصاد وتحمل اسم « الدراسة المصرية لانشاء نظام مصرفى اسلامى » وقدمت الى المؤتمر الثالث لوزراء خارجية الدول الاسلامية الذى عقد بمدينة جدة فى ١٤ محرم ١٣٩٢ (الموافق ١٩٧٢/٢/٢٩) بعد أن نوقشت فى اجتماع لجنة تحضيرية موسعة عقدت بالقاهرة من ٢٢ الى ٢٤ ذى الحجة ١٣٩١ (٧ ــ ٩ فبراير ١٩٧٢) وظاهر من هذه الدراسة أن هدفها هو وضع الأسس الشرعية لانشاء بنوك عصرية على أصول شرعية واقامة نظام مصرفىاسلامى متكامل يشمل مصارف محلية ووطنية واتحاد دولى لهذه المصارف بما يتبعه من أجهزة استشارية أو تنفيذية . وذلك كله على هدى المبادىء التى تميز الاقتصاد الاسلامى من حيث توجيه رءوس

الأموال لصالح مجموع الشعوب مما يحقق أرفع مستوى من العــدالة الاجتماعية المستمدة من المثل الروحية والاجتماعية الســليمة وضرورة الالتزام بالأسلوب الاسلامى فى المعاملات المالية .

وعندما عرضت هذه الدراسة على مؤتمر وزراء خارجية الدول الاسلامية فى اجتماعه الثالث بجدة أدرك المؤتمر أنها ليست مقصورة على مشروع بانشاء بنك اسلامى ، بل ان أهدافها أعم وأشمل اذ ترسم منهاجا بعيد المدى لتغيير أسس النظام المصرفى والاقتصادى فى العالم الاسلامى ، الأمر الذى يستدعى دعوة مؤتمر خاص يعقده لذلك وزراء المالية فى جميع هذه الدول وصدر القرار بذلك فعلا .

وهذا هو نص القرار :

« اطلع المؤتمر على الدراسة التى قامت بها جمهورية مصر العــربية لانشاء البنك الاسلامى الدولى وللعمل على اعادة بناء المجتمع الاسلامى وتدعيم اقتصاده على أسس مثالية شرعية من العــدل الالهى والقيم الانسانية والسعى لتحرير المعاملات المصرفية من المحظورات الشرعية بما يتفق مع الأسس الاقتصادية المتطورة..وقرر المؤتمر أن تنشأ بالأمانة العامة ادارة مالية واقتصادية . وتكون هذه الادارة نواة وكالة متخصصــة فى الميادين الاقتصادية والمالية التى تهم الدول الأعضاء » .

تنفيذا لذلك القرار أنشئت الادارة الاقتصــادية بالأمانة العامة للمؤتمر الاسلامى وجرت اتصالات مع الدول الأعضاء ودعى أول مؤتمر لوزراء مالية الدول الاسلامية بمدينة جدة فأصدر تصريحا باعلان العزم على انشاء البنك الاسلامى للتنمية وكون لجنة تحضيرية لاعداد مشروع الاتفاقية التى تدرسها الآن ــ على أساس الدراسة المصرية السابقة وملاحظات الدول الأعضاء وآراء الخبراء .

---

(١) حضر هذه اللجنة ثمانى عشرة دولة هى : مصر والمملكة العربية السعودية وليبيــا والاردن والسودان والمغرب والجزائر واليمن (الشمالية) وايران وافغانستان وباكســتان واندونسيا وماليزيا وتركيا وغينيا والسنغال والصومال ومالى ..

إن الدراسة المصرية قد اتخذها واضعو الاتفاقية مصدرا للمبادىء العامة التى تقوم عليها الاتفاقية . ولما كانت قد ربطت بين نظام البنك وبين بناء الاقتصاد على أسس شرعية وتحرير المعاملات المصرفية من المحظورات الشرعية..فانه يمكن القول بأنها كانت فى نظر واضعيها جزءا من تنظيم شامل للنظام المصرفى والتنظيم الاقتصادى فى المجتمع الاسلامى، أو صورة مصغرة لهذا التنظيم الشامل .

واذا كنا قد جعلنا موضوع هذه الدراسة ابراز الخصائص المميزة للبنك الاسلامى للتنمية حسبما تصوره اتفاقية التأسيس ، فسبب ذلك أن هذه الخصائص بذاتها ترسم لنا الملامح الرئيسية لنظام مصرفى اسلامى متكامل كما أنها تضع أمام أعيننا المبادىء الجوهرية للاقتصاد الاسلامى ذاته..ان دراسة هذه الخصائص هى فى نفس الوقت عرض موجز للأسس الجوهرية للنظرية الاسلامية التى تهيمن على النظام المصرفى والتنظيم الاقتصادى فى المجتمع وسنزداد يقينا من ذلك عندما نستعرض هذه الخصائص ..

٣ ـ عرض شامل للخصائص المميزة للطابع الاسلامى لهذا البنك :

منذ أن بدأ التفكير فى اعداد مشروع اتفاقية لانشاء البنك الاسلامى كان هناك وجهتا نظر مختلفتان بشأن المقصود من الطابع الاسلامى للبنك احداهما وجهة نظر تقليدية ، والأخرى عقيدية تجديدية .

(أ) ان وجهة النظر التقليدية البيروقراطية كانت تظن أن البنك الاسلامى للتنمية سيكون بنكا تقليديا مماثلا لبنوك التنمية الدولية الأخرى ـ كالبنك الآسيوى للتنمية ، أو البنك الأفريقى للتنمية ، أو البنك الدولى للتنمية . والفارق الوحيد فى نظر هؤلاء بين البنك الاسلامى والبنوك الدولية الأخرى هوفارق اقليمى بمعنى أن الاقليم الذى يهدف لتنميته هو اقليم الدول الاسلامية التى أنشىء لمساعدتها على تنمية اقتصادها الوطنى .

هذا التيار كان يمثله عدد كبير من الخبراء العاملين فعلا فى المصارف التقليدية سواء كانت بنوكا مركزية أو وطنية أو دولية ، وسواء كانت بنوكا تجارية أو بنوكا متخصصة . فى نظر هؤلاء الخبراء يمكن أن تكون اتفاقية انشاء البنك الاسلامى للتنمية طبعة أخرى منقولة من اتفـاقية تأسيس البنك الآسيوى أو البنك الافريقى .. الخ ولا تختلف عنهـا الا عندما تذكر أسماء الدول وتوقيعاتها وحكوماتها ومندوبوها .

(ب) لكن الاتجاه الذى ساد كان هو الاتجاه العقيدى التجديدى ــ الذى يرى أن يوضع للبنك نظام مبتـكر يوفق بين مبـادىء الشريعة ومطالب التنمية وسبب تغلب هـذا الرأى هو أن قرارات مؤتمر وزراء الخارجية كانت صريحة واضحة فى أن الدول التى اقترحت انشاء البنك والتى وافقت عليه لم تكن تهدف الى انشاء بنك تقليدى . وانما قصدت من الطابع الاسلامى للبنك أن يوضع نظامه فى اطار مبادىء الشريعـة الاسلامية وأحكامها.وهذا هو الرأى الذى أخذ به فعلا فى اعداد مسودة الاتفاقية ، وأقرته اللجنة التحضيرية باجماع الآراء ، كما أقره مؤتمر وزراء مالية الدول الاسلامية الأول والثانى ونصت عليه صراحة المادة الأولى منها عندما حـددت هدف البنك بأنه دعم التنمية الاقتصـادية ، والتقـدم الاجتماعى وفقا لأحكام الشريعة الاسلامية .

هذا الاتجاه العقيدى نحو الابتكار والتجديد فى اتفـاقية تأسيس هذا البنك ــ يجعل هذا الميثاق علامة تشير الى طريق جديد فى الفـكر الاقتصادى العالمى ومرحلة جديدة فى تاريخ النظام المصرفى ــ هذه المرحلة تتميز بدخول الاسلام بما يشتمل عليه من ثروة روحية وخلقية وفكرية فى مجال النظم المصرفية والفكر الاقتصادى فى العصر الحديث ــ فى نظرنا أن هذه الثروة الفكرية والأخلاقية والاجتماعية سوف تدفع بالفكر الاقتصادى المعاصر فى الدول ــ النامية على الأخص ــ نحو مرحلة تتميز بانشاء نوع جديد من المؤسسات المالية التضامنية وهى فى نظرنا مرحـلة تتجاوز مرحـلة البنوك التعاونية التى ابتـكرت لمقـاومة عيوب النظام الرأسمالى ــ هذه المرحلة الجديدة تتميز كما قدمنا بتطبيق مبـادىء

الشريعة الاسلامية وأحكامها فى المعاملات المصرفية على النحو الذى تعتبر هذه الاتفاقية نموذجا طليعيا جريئا من نماذجه التى نرجو أن تكثر ويزداد عددها مهما تكن الصعوبات والعقبات .

ان الطابع الاسلامى الذى أعطته هذه الاتفاقية لبنك التنمية الاسلامى هو الذى يميزه عن البنوك التقليدية وسنستعرض هذه المميزات فى النواحى المصرفية والاجتماعية والاقتصادية والقانونية والسياسية والعقيدية ..

١ ــ فمن ناحية العمل المصرفى نجد أن هذا البنك وان كان متخصصا فى التنمية الا أنه يعمل للتنمية من خلال الاستثمارات .

٢ ــ ومن الناحية الاجتماعية يجمع البنك بين التنمية الاقتصادية والاجتماعية لأنه يعتبر التنمية الاجتماعية ركنا أساسيا فى النمو الاقتصادى .

٣ ــ ومن الناحية الاقتصادية يحرص الميثاق على الالتزام بالمبادىء الاقتصادية السليمة باعتبارها مكملة للأصول الشرعية والقيم الاسلامية المعنوية .

٤ ــ ومن الناحية السياسية يعتبر انشاء هذا البنك تطبيقا عمليا لسياسة التضامن الاسلامى والتعاون بين الدول الأعضاء فى المجالات الاقتصادية والاجتماعية على أساس وحدة « الأمة الاسلامية » .

٥ ــ ومن الناحية القانونية ، يقوم نظام البنك على صياغة العقود والمعاملات على أساس المشاركة التضامنية باعتبارها بديلا يغنى عن الاستغلال الربوى الذى حرمه الاسلام .

وسندرس كل واحدة من هذه الخصائص على حدة :

٤ ـ أولا : التنمية بطريق الاستثمار :

ان الخبراء التقليديين يلاحظون أن مقدمة الاتفاقية عندما أوردت تعريفا للبنك الاسلامى للتنمية وصفته بأنه مؤسسة مالية مختصة بالتنمية والاستثمار ويقول بعضهم ان هذا فيه خلط بين مهمة صناديق الاستثمار ومهمة صناديق التنمية ..

حسب التصنيف التقليدى فى النظام المصرفى تقوم صناديق الاستثمار باستخدام ما لديها من أموال فى المشروعات التى تضمن لها أكثر قدر من الربح دون نظر لأى اعتبار آخر متعلق بالتنمية أو بغيرها ـ وغالبا ما يتم ذلك عن طريق شراء الأسهم فى سوق الأوراق المالية ـ كما أنها تشترى السندات كذلك لتحصل على الفوائد التى تحققها وهذا يقصد به مجرد الاستثمار دون أى اعتبار آخر .

أما صناديق التنمية فهى لا تهدف الى الاستثمار وانما تقدم قروضا لعملائها مقابل فائدة تشترطها ـ ويكون سعر الفائدة مرتفعا أو منخفضا حسب مدى رغبتها فى مساعدة الدولة التى تقرضها . ولا تكتفى بنوك التنمية أو صناديق التنمية باقراض عملائها ـ وانما تلجأ هى أيضا الى الاقتراض من السوق المالية ثم تعيد اقراض ما اقترضته . فهى تتعامل بالقرض بفائدة أخذا وعطاء ... وهذا هو عملها الأساسى الذى لا يستطيع البنك الاسلامى أن يمارسه . ولابد له أن يجد بديلا عنه فى حالة الأخـذ وفى حالة العطاء .

ان الاسلام يحرم الربا ، ونحن نعرف الربا : بأنه كل زيادة على رأس المال تشترط فى العقد مقابل الأجل . فالبنك الاسلامى لا تسمح له المبادىء الشرعية بأن يقرض عملاءه مقـابل فائدة ولا أن يقترض من السوق المالية مقابل فائدة .. وكان يجب على واضعى الاتفاقية أن يبحثوا عن بديل يغنى البنك عن هاتين العمليتين الربويتين .وقد فعلوا ذلك انطلاقا من نقطة الايمان بتحريم القرض بفائدة كما تمارسه البنوك التقليدية .. والالتزام بهذا المبدأ هو الذى حتم عليهم الاجتهاد لابتـكار أسـاليب

لا تلجأ لها عادة بنوك التنمية التقليـــدية التى تكتفى بممارســـة القرض بفائدة ـــ كما سنرى ..

ان الوثيقة التى بين أيدينا تصور لنا العمليات التى نظمتها الاتفاقية ودعت ادارة البنك للقيام بها كبديل عن عمليـــات الاقراض والاقتراض بفائدة ـــ وسنعرضها بايجاز ، وهى :

(أ) المشاركة فى رأس مال المشروعات المنتجة : معنى المشـــاركة هو المساهمة فى رأس مال المشروع الانتاجى مما يترتب عليه أن يصبح البنك شريكا فى ملكية المشروع وشريكا فى ادارته وتسييره والاشراف عليه ، وشريكا كذلك فى كل ما ينتج عنه من ربح أو خسارة بالنسبة المتفق عليها .

ويجوز أن يبيع حصته للغير ويسترد فقط الثمن الذى يتفق عليه فى عقد البيع سواء كان أقل من رأس ماله أو أكثر منه .. وعادة يكون البيع للدولة أو الشركاء الآخرين .

وقد خصصت المادة الثانية من الاتفاقية للمشاركة فى رأس المـــال البند الأول من بنودها عند تعدادها لوظائف البنك فعرفتها بأنها : المشاركة فى رءوس أموال المشروعات والمؤسسات الانتاجية فى الدول الأعضاء..

وهذا النوع من المشاركة موجود حاليا فى العمل .. ولـــكن التى تمارسه فى العادة هى صناديق الاستثمار ـــ واعتماد البنك الاسلامى عليها بصفة أساسية هو الذى جعلنا نقول بأنه يقوم بوظيفة بنك التنمية ولكن بأساليب صناديق الاستثمار..وهو الأمر الذى قد يجده بعض الخبراء التقليديين شاذا حسب أصول عملهم المصرفى ـــ ولكن واضعى الاتفاقية وجدوا أن التنمية بطريق الاستثمار بأسلوب المشاركة هى أحسن وسيلة للتنمية فى اطار المبدأ الشرعى الذى يحرم الربا ..

وعدالة المبدأ الاسلامى واضحة لأنه يستبعد الاستغلال الذى يتمثل فى القرض بفائدة حيث يضمن هذا العقد الربوى للمقرض رأس ماله كاملا فى جميع الأحوال ويضمن له كذلك زيادة فى رأس المال بقـــدر الفائدة

المتفق عليها سواء كان المشروع الذى اقترض من أجله قد خسر أو ربح • في حين أن المشاركة العادلة تقوم على التضامن بين الممول وطالب التمويل في حالة الخسارة كما في حالة الربح •• فهو شريك له في الخسارة كما هو شريك في الربح ومن أجل ذلك يلتزم بالعمل على نجاح المشروع ويبذل جهدا في ادارته والاشراف عليه ليساهم في نجاحه وبذلك توجه جهود الطرفين للتنمية الانتاجية عن طريق المشاركة التضامنية الكاملة ••

(ب) طرق التمويل الأخرى : اذا استبعدنا القرض بفائدة لأن الشريعة تحرمه ، ثم استبعدنا المشاركة ، فهل توجد وسائل أخرى للتمويل أو الاستثمار ؟ •

هذا هو السؤال الذى أجابت عليه الاتفاقية بالايجاب في البند الثاني من نص المادة الثانية التى تعدد وظائف البنك بالاشارة الى : « الاستثمار في مشروعات البنيان الاقتصادى والاجتماعى في الدول الأعضاء عن طريق المشاركة أو طرق التمويل الأخرى » •• ويلاحظ أن كلمة الاستثمار هنا قصد بها استبعاد القرض الحسن أو القرض بدون فائدة لأن النص قد خصص له البند الثالث ••

ان وضع هذا النص قصد به فتح الباب واسعا أمام ادارة البنك وخبرائه ومستشاريه الى ابتكار صور جديدة من التمويل تناسب مشروعات البنيان الاقتصادى والاجتماعى ، وتعطى للبنك فرصة المشاركة في عائد هذه المشروعات دون الالتجاء الى القرض بأى صورة من الصور ••

لقد ظهر من المناقشات أن هذه المشروعات لها عائد وان كان هـذا العائد لا يسمى ربحا لأن هذا اللفظ قاصر على المشروعات الانتاجية •• كل ما هنالك أن وسائل حساب هذا العائد ما زالت تتطور وتتقدم •• فليس من العدالة حرمان البنك في حالة المشاركة في تمويلها من الاتفـاق على المشاركة في هذا العائد بنسبة معينة ••

هذا هو الاتفاق على التمويل بطريق المشاركة ـ وهو يختلف عن المشاركة في رأس المال ويختلف عن القرض ، ويتوسط بينهما ـ ولكى يكون صحيحا من الوجهة الشرعية يجب أن تتوفر فيه الشروط الآتية :

١ ـ ألا يضمن للبنك استرداد رأس ماله كاملا فى جميع الأحوال ـ لأن ذلك يجعله قرضا .. فالقرض سواء كان قرضا بفائدة أو قرضا بدون فائدة يتميز بأن المقترض يلتزم فى العقد برد رأس المال فى جميع الأحوال .. وفضلا عن ذلك فان القرض بفائدة يلزم المقترض بأن يدفع زيادة على رأس المال الفوائد التى تزيد بزيادة الأجل لأنها دورية متجددة .

أما التمويل بالمشاركة فانه عندما يعطى الممول نصيبا من العائد فان معنى ذلك أنه لا يضمن بأى حال من الأحوال أن يكون العائد الذى يحصل عليه الممول مساويا لرأس ماله (كما هو الحال فى القرض الحسن) ولا زائدا عنه (كما هو فى القرض بفائدة) وهذه هى أهم مميزات هذا النوع من وسائل التمويل .

وفيما عدا ذلك فان باب الابتكار والاجتهاد يبقى مفتوحا أمام المتعاقدين لاختيار طريقة حساب العائد ، ولتحديد نسبة مشاركة الممول فيه ومدة هذه المشاركة ، وغير ذلك من شروط العقد ..

٢ ـ ألا يترتب عليه المشاركة فى ملكية المشروع ولا فى ادارته ولا الاشراف عليه لأن ذلك يجعله عقد مشاركة فى رأس المال بالصورة التى نص عليها البند الأول من المادة الثانية ـ وكل ما يعطيه للممول بديلا عن رأس ماله هو نسبة محددة من عائد المشروع لفترة معينة .. وهذا تطبيق آخر لمبدأ المشاركة التضامنية التى تجيزها الشريعة الاسلامية على أساس أن الغرم بالغنم ، ومن يشارك فى الزيادة يجب أن يشارك فى النقصان ..

واذا كانت الاتفاقية قد آثرت الاشارة لهذه المعاملات بعبارة عامة هى « طرق التمويل الأخرى » فلكى يبقى المجال واسعا أمام الخبراء لابتكار الصيغ الجديدة لهذه العقود بما يتناسب مع التقدم فى ابتكار طرق حساب العائد من هذا النوع من المشروعات . ولكن المادة الثامنة عشر أوجبت على البنك عندما يقدم

قروضا لمشروعات معينة من مشروعات البنيان الاقتصادى أو غيرها أن يراعى ما لكل مشروع من عائد محتمل ..

(جـ) اجتذاب الودائع الاستثمارية واجتذاب المدخرات بأية وسيلة أخرى :

من ناحية الحصول على الأموال فان بنوك التنمية التقليدية تستطيع أن تنزل الى السوق فى المالية وتقترض منها بفائدة ما تحتاج اليه من أموال وهو أمر لا يستطيع البنك الاسلامى أن يفعله . ولذلك فان واضعى الاتفاقية رأوا أن البنك يجب أن يعمل على تشجيع الودائع لأن هذه الودائع هى البديل عن الاقتراض بفائدة . وصرحت بذلك المادة الثانية عندما ذكرت فى البند السادس ضمن وظائف البنك « قبول الودائع واجتذاب الأموال بأية وسيلة أخرى » . وهنا يظهر مرة أخرى أن الاتفاقية تفتح باب التجديد والاجتهاد لابتكار وسائل أخرى (غير الاقتراض بفائدة) لاجتذاب الأموال وأثناء المناقشات ذكر من بين هذه الوسائل اصدار وثائق استثمار كوسيلة من وسائل اجتذاب رءوس الأموال .

مما لا شك فيه أن الودائع تلعب دورا هاما فى البنك الاسلامى ـ لذلك حرصت الاتفاقية على النص عليها فى هذه الفقرة ، كما حرصت فى مواضع أخرى على تأكيد الاهتمام بها ـ مثال ذلك :

١ ـ خصصت المادة الثامنة للودائع ، وقررت أنه « يجوز للبنك أن يقبل الودائع التى يجب أن تستخدم وتدار وفقا للقواعد التى يضعها البنك » .

ورغم أن هذا النص لم يشر الى القواعد التى سوف توضع للودائع الا أنه كان من المفهوم أن الهدف من وضع هذه القواعد تشجيع أصحاب الأموال على ايداعها بالبنك الاسلامى ومن أهم طرق اجتذابها اعطاؤها نصيبا من أرباح البنك يتناسب مع الدور الذى تقوم به فى عملياته ..

٢ ـ لتأكيد حق أصحاب الودائع فى الحصول على نصيب من أرباح البنك نصت المادة الثانية والأربعون فى فقرتها الأولى على أن « يحدد

مجلس المحافظين سنويا الجزء من صافى الدخل ، الذى يتم تخصيصه للاحتياطيات وللمودعين،،،وللصناديق الخاصة،،الخ» ، وظاهر من هذا الترتيب أن الاتفاقية تدعو مجلس المحافظين لتخصيص نصيب من الربح للمودعين قبل توزيع الفائض من الأرباح على الأعضاء المساهمين فى البنك لأن الدول المساهمة فى البنك لا تحرص فى العادة على تحقيق ربح لأسهمها ـ وانما يهمها قبل كل شىء اجتذاب الودائع ، ومن المتوقع أن يضع مجلس المحافظين خطة لتوزيع أكبر قدر ممكن من الربح فى حالة تحققه ـ على المودعين ليستطيع اجتذاب أكبر كمية من الودائع للبنك لاستخدامها فى عملياته ،

وبالنسبة للبنوك الاسلامية فان أحسن وسيلة لاجتذاب الودائع من أموال المسلمين هو الابتعاد قدر الامكان عن كل معاملة فيها شبهة الربا أو الفائدة ، لأن الغالبية العظمى من المسلمين تؤمن ايمانا يقينيا بأن الربا المحرم يلوث المال ويغضب الخالق سبحانه وتعالى ـ وهم ينتظرون وجود بنوك اسلامية لا تتعامل بالربا لكى يضمنوا طهارة المكان الذى سوف يودعون أموالهم فيه بعيدة عن التلوث بالمال الحرام الناتج عن الفائدة الربوية ، وعلى ذلك فان البنك الاسلامى يفقد كل ميزة له فى نظر المسلمين اذا وجدت أية شبهة على أن يسير فى نفس الطريق التى تسير فيه البنوك التقليدية من حيث الاقراض بفائدة ، ولو تم ذلك بطرق التحايل التى لا يمكن أن تبقى طويلا خافية على الناس مهما عمل القائمون على البنك لاخفائها أو كتمانها ،

ان الدول العربية والاسلامية تمر بفترة رخاء نقدى استثنائية. والمسلمون أحق باستخدام أموالهم فى تنمية اقتصادهم بدلا من ايداعها فى الخارج ـ ووجود بنك اسلامى طاهر من شبهة الربا أفضل وسيلة لاجتذاب الأرصدة المودعة فى الخارج والمملوكة لمسلمين يؤمنون بتحريم الفائدة ، واذا كانوا يودعونها اليوم فى بنوك أجنبية فعذرهم أن البنوك التقليدية فى بلادهم تسير على نفس أساليب التعامل بالفائدة ـ أما اذا وجدت بنوك اسلامية توجهها للمساهمة فى مشروعات

الانماء الاجتماعى والاقتصادى للشعوب الاسلامية ، وفى نفس الوقت تبتعد عن شبهة الربا فان ذلك سوف يشجعهم على اعادة أموالهم الى بلادهم .

٣ ـ ولتوفير جو أكبر من الاطمئنان لدى المودعين نصت المادة الخامسة والخمسون على أن « يلتزم البنك بالمحافظة على السرية فيما يتعلق بالودائع والحسابات . وعلى الدول الأعضاء أن تحترم سرية المعلومات المتعلقة بها » .

ولقد رأيت أحد « الخبراء » التقليديين يفزع عندما قرأ هذا النص قبل تقديمه الى المؤتمر ، وصاح قائلا ـ لا يكفيكم أنكم وسعتم فى عمليات بنك التنمية ليشمل عمليات الاستثمار بل تضيفون الى ذلك العمليات المصرفية البحتة ، من قبول ودائع وفتح حسابات .. لقد بعدتم عن مبدأ التخصص .

لقد كان جوابى واضحا ـ أن مبدأ التخصص بالصورة التقليدية التى تمارسونها انما كان نتيجة قرون طويلة عاش فيها نظامكم الاقتصادى والمصرفى تحت سيطرة نظام الفائدة ـ فهو قد صنع لتثبيت نظام التعامل بالفائدة وخدمته . أما نحن فلا تنس أننا عشنا أربعة عشر قرنا لا نعرف الفائدة ولا نتعامل بها بل نحرمها ـ ولم نتعامل بالفائدة الا عندما دخل عندنا هذا النظام فى ظل السيطرة المالية الأجنبية وسيطرة جيوش الاحتلال الأجنبى وهى فترة قصيرة نريد أن نمحو آثارها ، لنعود الى نظامنا الأصيل ، المطهر من الفائدة . وعندما نقيم هيكل هذا النظام على أساس مختلف عن أسس نظامكم الربوى ، سوف يكون عندنا تخصص ، ولكننا سنجعله تخصصا مختلفا عما وصلتم اليه لأننا بدأنا من نقطة غير النقطة التى بدأتم منها بل هى مناقضة لها وهى مبدأ عدم التعامل بالفائدة .

اننى أشير الى هذا الحوار لأنه ما زال عندنا خبراء بيروقراطيون فى كثير من الدول الاسلامية يضعون العقبات فى وجه حركة انشاء البنوك الاسلامية محتجين بمبدأ التخصص الذى يجدونه مكتوبا عندهم

فى نظم مراقبة البنوك أو قوانين البنوك أو ما الى ذلك من نصـــوص يعرفون جيدا أنها منقولة ومترجمة من نصـــوص وضـــعتها دول قام اقتصادها على أسس ربوية يحرمها الاسلام وتتناقض معه •

(د) القرض الحسن : وقد نص عليه البند الثالث من المادة الثانية عندما أعطى للبنك الحق فى « منح قروض لتمـــويل المشروعات والبرامج الانتاجية فى القطاعين الخاص والعام فى الدول الأعضاء » •

ويستفاد من هذا النص ما يأتى :

١ ــ أن هذا النوع من القروض لا تمارسه مطلقا البنوك التقليدية فهى لا تعرف الا القرض مقابل الفائدة • أما منح القرض الحسن فهـــو عملية لا تقوم بها الا البنوك الاسلامية وحـــدها • وهــــذا هو من أهم خصائصها •

لذلك نتيجة هامة ينبغى ألا ننساها ، وهى أنه لا يجـــوز بحـــال من الأحوال نقل القواعد الخاصة بالقروض الموجودة فى البنـــوك التقليدية بقصد تطبيقها على القروض التى تمنحها البنوك الاسلامية ــ لأن هذين النوعين مختلفان تماما •

٢ ــ أن هذا النوع من القروض ليس من وسائل الاستثمار ، فهى لا تضمن للبنك المقرض أية زيادة على رأس ماله ــ واذا حاول البنـــك الحصول على أية ميزة أو زيادة على رأس المال فان المعاملة تصبح مشوبة بالربا ، وتنقض المبدأ الأساسى الذى قام البنك على أساسه •

٥ ــ ثانيا : التنمية الاجتماعية ركن اساسى للتنمية الاقتصادية :

مثل آخر من أمثلة اجتراء نصوص الاتفاقية على القـــواعد التقليدية للتخصص ــ هو أن هذا البنك ، وكل بنك اسلامى هو بنك اجتمـــاعى كما هو بنك مالى أو اقتصادى أو مصرفى والاهتمام بالناحية الاجتماعية أصل من الأصول الاسلامية حرص واضعو الاتفاقية على ابرازه وتأكيده•

فى تعريف البنك الذى أوردته المقدمة وصف بأنه « مؤسسة مالية

بالجمع بين التنمية والاستثمار بل يربط بينهما وبين التقدم الاجتماعى لأنه فى نظر الاسلام أساس التقدم الاقتصادى .

وقد أكدت المادة الأولى من الاتفاقية الارتباط بين الناحيتين الاجتماعية والاقتصادية عندما أشارت الى أن هدف البنك هو دعم التنمية الاقتصادية والتقدم الاجتماعى للشعوب الاسلامية ..

وعندما ذكرت المادة الثانية وظائف البنك ونصت فى البند الثانى منها على مشروعات البنيان الاقتصادى أضافت اليها على قدم المساواة مشروعات البنيان الاجتماعى . فبناء مدارس أو مستشفيات فى منطقة لا يقل فى أهميته عن بناء الجسور والطرق والترع الضرورية لدفع عملية التنمية الزراعية أو الصناعية أو الانتاجية لتلك المنطقة .

وزيادة على ذلك فان المادة الثانية ذكرت من بين وظائف البنك فى البند الرابع « انشاء وادارة صناديق خاصة » كما ذكرت فى البند الخامس النظارة على صناديق الأموال الخاصة . والصناديق الخاصة المشار اليها فى هذين البندين انما ينشئها البنك أو يتولى النظارة عليها من أجل تحقيق أغراض اجتماعية فى الدرجة الأولى ــ واذا كانت هذه النصوص تعمدت عدم تحديد هذه الأغراض فعلة ذلك أنها قصدت اعطاء ادارة البنك حرية مطلقة فى تقدير أهمية هذه الصناديق وعلاقتها بأهداف البنك ــ ومع ذلك فقد حرصت الاتفاقية على الاشارة الى ضرورة انشاء صندوق لمعاونة المجتمعات الاسلامية فى الدول غير الأعضاء كما أشار البند التاسع الى أن من وظائف البنك تقديم المعونات الفنية للدول الأعضاء وأشار البند العاشر الى تدريب المشتغلين فى مجال التنمية بالدول الأعضاء ــ وكل هذه الوظائف لها أهمية اجتماعية فى رفع مستوى الخبرة للعاملين فى مجالات التنمية الاقتصادية والاجتماعية .

وقد حظى موضوع الصناديق الخاصة بعناية كبيرة من جانب واضعى الاتفاقية ــ فبعد تعداد الموارد المالية العادية للبنك فى المادة التاسعة خصصت المادة العاشرة لذكر موارد الصناديق الخاصة وخصصت المادة

الحادية عشرة لموارد الصناديق الموضوعة تحت نظارة البنك ــ كما فرقت المادة الثالثة عشرة بين عمليات البنك العادية وبين ما سمته العمليات الخاصة (التى تمول موارد الصناديق الخاصة التى ينشئها البنك) وما سمته عمليات النظارة (التى تمول من موارد الصناديق الموضوعة تحت نظارة البنك) .

أما المادة الرابعة عشرة فقد قررت مبدأ الفصل بين هذه الأنواع الثلاثة من العمليات من حيث حساباتها وأموالها ــ وأخيرا عادت المادة الثانية والعشرون الى تقرير مبدأ جواز انشاء صناديق خاصة وذكرت مثالين لأغراضها وأضافت اليها أية أغراض أخرى ــ وكل ما اشترطته المادة الثالثة والعشرون فى هذه الأغراض ألا تتعارض مع أهداف البنك ووظائفه .

وزيادة فى عناية الاتفاقية بتمويل الصناديق الخاصة لتحقيق أغراضها الاجتماعية أوجبت المادة الثانية والأربعون فى البند الأول منها على مجلس المحافظين قبل صرف أى جزء من صافى الدخل فى شكل أرباح أن يحدد الجزء المخصص للصناديق الخاصة ــ وأغلب الظن أن هذا النص يوحى للدول بأن توجه الأرباح كلها أو معظمها الى الأغراض الاجتماعية للبنك ــ لأن الدول التى تساهم فى انشاء بنوك التنمية لا تتوقع الحصول على ربح من وراء هذه المساهمة فى أكثر الأحوال .

هذه العناية بتنظيم الصناديق الخاصة والنظارة عليها تدل على اهتمام الاتفاقية بالوظيفة الاجتماعية للبنك ، لأن الصناديق الخاصة انما تتولى هذه الوظيفة . وقد ظهرت هذه العناية بصورة واضحة فى الدراسة المصرية التى كانت أساس الاتفاقية وقد خصصت هذه الدراسة بابا لموارد بيت المال ومصارفه ، وزكاة المال التى هى المصدر الرئيسى لموارد بيت مال المسلمين ، ودور البنوك الاسلامية بجميع أنواعها فى القيام بالوظائف الاجتماعية للزكاة وبيت المال .

ان نظام الزكاة يدل على أهمية الوظيفة الاجتماعية للدولة فى الاسلام — لأن مصارف الزكاة محددة بترتيب الزامى فى نصوص القرآن الكريم — ومراجعة هذه النصوص تبين أن مصارف الزكاة معظمها ان لم تكن جميعها تتعلق بالناحية الاجتماعية (الفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفى الرقاب ...) .

واذا كانت نظرية الاسلام تجعل الوظيفة الاجتماعية هى الوظيفة الرئيسية لبيت المال وللدولة كلها بجميع أجهزتها — فان هذا المبدأ يطبق أيضا على البنوك الاسلامية . كل بنك اسلامى له طابع اجتماعى واضح وكل بنك اسلامى يجب أن يبرز فى نظامه وظيفته الاجتماعية ، لأنه بنك اجتماعى ، كما أن الدولة الاسلامية هى دولة اجتماعية كذلك ، وبيت مالها هو صندوق اجتماعى أيضا .

٦ — ثالثا : المبادىء الاقتصادية السليمة هى التى تكمل الأصول الشرعية والقيم الأخلاقية الاسلامية ولا تتعارض معها .

فى الفقرة الأولى من مقدمة الاتفاقية نص على أن عمل البنك يقوم « على أساس المبادىء والمثل الاسلامية » .

وفى الفقرة الأخيرة من المقدمة أعيد النص على هذه القاعدة بالنص على أن البنك « يستمد توجيهاته وأصوله من المبادىء والمثل الاسلامية » .

وللمرة الثالثة نجد أن هذا المبدأ قد تقرر بصورة قاطعة وصريحة فى المادة الأولى من الاتفاقية التى ذكرت أن هدف البنك هو دعم التنمية الاقتصادية والتقدم الاجتماعى « وفقا لأحكام الشريعة الاسلامية » .

والى جانب ذلك نجد أن المادة الثانية عشرة نصت على أن موارد البنك وتسهيلاته يجب ألا تستخدم الا على الأسس الاقتصادية السليمة .

ولمعرفة ما تقصده الاتفاقية من الأسس الاقتصادية يجب تفسيرها على ضوء الموضع الذى وردت فيه هذه العبارة والمناقشات التى دارت حولها فى الجلسة التي أقرت فيها الصياغة النهائية لهذا النص .

ففيما يخص الموضع ، نرى أن الاشارة للأصول الاقتصادية جاءت فى المادة الثانية عشرة المخصصة لالزام البنك بألا يستخدم موارده الا من أجل تحقيق الأهداف والقيام بالوظائف الواردة على التوالى فى المواد (١) و(٢) ــ ثم أضاف النص لهذا القيد على الانفاق شرطا آخر هو تطبيق الأسس الاقتصادية السليمة . ومعنى ذلك أن المقصود هو حث البنك والقائمين به على عدم توجيه أمواله لخدمة أغراض شخصية أو سياسية أو أية أغراض تخالف الهدف المنصوص عليه فى المادة الأولى (وهو التنمية على أساس المبادىء والمثل الاسلامية) وحثهم كذلك على عدم تبذيرها أو الاسراف فيها وعدم انفاقها بدون دراسة جدية للمشروعات وضمان سيرها على أسس اقتصادية سليمة تضمن لها النجاح وتضمن للبنك الربح .

فالأسس الاقتصادية السليمة التى أشار اليها هذا النص هى الأسس التى تضمن لمشروعاته النجاح فى تحقيق التنمية للشعوب الاسلامية على أساس المبادىء الاسلامية ، وتضمن للبنك الربح والنمو على أساس هذه المبادىء أيضا .

فالأسس الاقتصادية السليمة المقصودة بهذا النص هى المبادىء الاقتصادية التى تتفق مع المبادىء الاسلامية ولا تتعارض معها بأى حال من الأحوال .

ومما يؤكد هذا الاتجاه ويقطع به هو أن البعض قد اقترح أثناء تحرير مشروع الاتفاقية أن ينص على « الأسس المصرفية السليمة » ولكن هذه العبارة استبدلت ووضع بدلا منها عبارة « الأسس الاقتصادية » وسبب استبعاد ما يسمى بالأسس المصرفية هو أن بعض البيروقراطيين الذين قضوا حياتهم فى خدمة المصارف التقليدية ووصلوا فيها الى أعلى المناصب ــ بعض هؤلاء بسبب طول ممارستهم للعمل المصرفى التقليدى يعتقد خطأ ويظن أن الفائدة قد أصبحت مبدأ من المبادىء الأساسية فى النظام المصرفى ، وأنها لذلك واجبة وحتمية بحكم المبادىء المصرفية السليمة .

وانني لا أذيع سرا اذا قلت لكم أن مناقشات حامية ، وحادة في بعض الأحيان قد دارت في اجتماعات لجان الخبراء حول هذه المبادىء المصرفية السليمة التقليدية — وحول امكانية الاستغناء عنها — وكان هناك خبراء يصرون على القول بأنه لا يمكن الاستغناء عن هذه المبادىء التقليدية المصرفية .

من أجل ذلك تقرر بشكل حاسم وقاطع استبعاد أية اشارة الى المبادىء المصرفية السليمة — خشية أن يظن البعض أن المقصود بها هو المبادىء التقليدية ومن بينها التعامل بالفائدة في بعض الأحيان .

ومما يدل على قوة هذا الاتجاه الى استبعاد الفائدة واستبعاد كل عبارة يمكن أن تفتح باب التعامل بها أمام هذا البنك — أنه قد عقد لمناقشة الاتفاقية واقرارها اجتماعان للجنة التحضيرية (حضر فيها وفود عن جميع الدول المؤسسة وعددها سبع وعشرون دولة) ومؤتمران لوزراء مالية الدول الاسلامية (حضر الأول منها مندوبون عن جميع الدول الأعضاء في المؤتمر الاسلامي في ذلك الوقت — أي عام ١٩٧٢ — وحضر الثاني مندوبون عن جميع الدول الموقعة على اتفاقية التأسيس) . ولا تجد في محاضر جلسات تلك الاجتماعات والمؤتمرات أي صوت يشكك في أن مبدأ عدم التعامل بالفائدة هو الأساس الذي أقيم عليه البنك ووضع نظامه من أجله .

أكثر من ذلك فان استبعاد كل اشارة الى الأصول المصرفية التقليدية قد تقرر بصورة صريحة وقاطعة أثر تدخل مؤثر وحاسم من جانب أحد المندوبين — اذ أنه قد وقع في يده بطريق الخطأ نسخة أشير فيها الى الأصول المصرفية السليمة — فألقى خطابا مطولا قدم فيه حججا قوية على أن ما يسمى بالأصول المصرفية السليمة يجب استبعاده من نصوص الاتفاقية حتى لا يتخذ ذلك حجة من جانب بعض أنصار مبدأ التعامل بالفائدة ليستدرجوا ادارة البنك نحو التعامل بها في بعض الأحيان بزعم أن ذلك توجيه الأصول المصرفية السليمة وبين ذلك المندوب — وهو

محافظ البنك المركزى لأكبر دولة اسلامية فى ذلك الوقت — ان عبارة الأصول المصرفية السليمة انما يقصد بها البعض أصول النظام المصرفى التقليدى الحالى الذى يتعارض مع مبادىء الاسلام التى أنشىء هذا البنك على أساسها •

وبديهى أن الرد الذى أراح ذلك المندوب وأقنعه هو أن النسخة التى قدمت له بطريق الخطأ تخالف النسخة التى أقرتها لجنة الصياغة — وأن النص يشير الى المبادىء الاقتصادية لا المبادىء المصرفية •

اننى حرصت على الافاضة فى عرض هذا الموضوع لأن هذا البنك بحكم ظروف انشائه مضطر الى الاستعانة بموظفين خبراء سبق لهم العمل فى البنوك التقليدية — وهؤلاء فى معظمهم قد ينسون أن هذا البنك مختلف عن البنوك التقليدية التى عملوا فيها ، وأن نظام عمله بالتالى لا يطبق عليه ما يسمونه بالمبادىء المصرفية التقليدية — ولو وصفوها هم أو وصفها خبراء النظام المصرفى المعاصر بأنها هى المبادىء المصرفية « السليمة » •

لقد قصدت أن أذكرهم بأن هذا البنك الاسلامى متميز عن البنوك التقليدية — ودراستنا للخصائص المميزة له تبين بوضوح أنه يقوم على أصول اسلامية مختلفة عما سمعوا به أو مارسوه فعلا من أصول مصرفية تقليدية •

٧ — رابعا — تطبيق عملى لمبدأ التضامن الاسلامى على اساس وحدة امة الاسلامية :

ان انشاء البنك الاسلامى يعتبر فى نظرنا نقطة تحول فى تاريخ الفكر الاقتصادى والاجتماعى ، وبداية مرحلة جديدة فى تاريخ الحضارة الانسانية المعاصرة ، لأنه كما قدمنا بداية عملية ورسمية لدخول الفكر الاسلامى ميادين التطبيق العملى فى النظام المصرفى والنظم الاقتصادية المعاصرة •

ومع ذلك فان انشاء هذا البنك ليس مجرد تجربة ذات طابع فكرى أو أهمية علمية أو غاية نظرية • انه قبل كل شىء فى نظر الدول والحكومات التى أنشأته خطوة خطيرة فى طريق تطبيق مبدأ التضامن الاسلامى •

ان التضامن الاسلامى فى نظر دولنا وحكوماتنا يعنى سيرها نحو التقارب والتعاون فى جميع المجالات (بما فى ذلك مجال التعاون الاقتصادى والاجتماعى) وذلك على أساس وحدة الأمة الاسلامية القائمة على وحدة العقيدة والشريعة والثقافة •

لقد بدأت الحكومات الاسلامية سياسة التضامن الاسلامى بعقد مؤتمر القمة الاسلامى الأول بمدينة الرباط عام ١٩٦٩ ـ وقد أعلن هذا المؤتمر اتفاق ملوك الدول ورؤسائها على انشاء منظمة دولية جديدة هى المؤتمر الاسلامى • وكان من بين الأهداف التى أنشىء من أجلها هذا المؤتمر ـ حسبما وردت فى قراراته « دعم التعاون بين الدول الأعضاء فى المجالات الاقتصادية والاجتماعية وغيرها من ميادين النشاطات الأخرى » •

لقد أشارت مقدمة الاتفاقية الى هذا القرار واعتبرت انشاء البنك أول خطوة عملية لتطبيقه ، ثم أضافت الى ذلك أنه يعبر تعبيرا عمليا عن وحدة الأمة الاسلامية وتضامنها •

ان واقع العالم الاسلامى اليوم يقاسى من التناقض بين وحدة الأمة وتعدد الدول واختلافها • وفكرة التضامن الاسلامى معناها اتجاه الدول والحكومات ذاتها الى العمل على ازالة هذا التناقض عن طريق ايجاد تعاون وتقارب وتضامن بينها فى جميع المجالات ، وفى مقدمتها المجال الاجتماعى والاقتصادى كما أشارت لذلك قرارات مؤتمر القمة الاسلامى الأول • واذا كان هذا التعاون يجمع دولا عديدة تمثل أمة واحدة ، فان الأساس السليم والقوى لاقامة صرحه يجب أن يستمد من الأصول التى استمدت منها وحدة الأمة القائمة فعلا • ان تعدد الدول الاسلامية طالما هو باق

فمعنى ذلك أن وحدة الأمة ليست وحدة سياسية•وانما هى وحدة عقيدة وشريعة وثقافة وفكر ومصالح مشتركة • هذه العقيدة والشريعة والثقافة والمصالح المشتركة هى أساس وحدة قائمة فعلا هى وحدة الأمة ــ وعليها يمكن أن يقام صرح التعاون الاقتصادى والاجتماعى الذى جعله المؤتمر الاسلامى هدفا له •• واذا تدعم هذا التعاون واكتملت صورته توفرت للأمة الاسلامية وحدة اقتصادية تماثل وحدتها العقيدية والفكرية والثقافية وأصبح المجتمع الاسلامى قوة اقتصادية كبرى تعطيه وزنا عالميا فى المجال الدولى فى عصرنا الحاضر الذى يعتبر الاقتصاد أكبر سلاح فى مجال التنافس والصراع بين الدول ــ وأصبحت هذه الوحدة الاقتصادية أساسا متينا وقويا للتعاون السياسى بين الدول الأعضاء فى المؤتمر ، كما هو الشأن فى بناء الوحدة الأوربية على أساس الوحدة الاقتصادية ممثلة فى السوق الأوربية المشتركة • وفاعلية هذه الوحدة الاقتصادية تعالج آثار اختلاف الأوضاع السياسية الناتجة عن تعدد الدول وتعدد الحكومات •

فاذا كانت الدول والحكومات قد اختارت طريق التعاون والتضامن فى المجال الاقتصادى والاجتماعى بين الدول الاسلامية ، وكان هذا التعاون يقتضى اقامة هيئات ومؤسسات لتكون تعبيرا عمليا عن تضامنها، فان فكرة انشاء هذا البنك كانت فى نظرها أكبر خطوة عملية فى هذا السبيل • وأهمية هذه الخطوة جاءت من أن الدول التى اقترحت انشاء البنك قد اشترطت أن يكون نظامه وسير أعماله مستندا الى العقيدة والشريعة الاسلامية التى وحدت هذه الأمة وأمدتها بمقوماتها الثقافية والفكرية والاجتماعية • وبذلك تصبح هذه المقومات العقيدية والشرعية والثقافية والاجتماعية هى المنبع الخصب الذى يمد هذه المؤسسة بالمبادىء التى تمكنها من النمو والتطور والفاعلية فى مجتمع التحمت بأصوله ومدت جذورها فى أعماق قيمه المعنوية والروحية والفكرية •

وعندما أقر مؤتمر وزراء خارجية الدول الاسلامية اقتراح تلك الدول ، ثم عاد المؤتمر الأول لوزراء مالية الدول الاسلامية فسجل اقراره الاجماعي لتلك الفكرة في وثيقة تاريخية سميت « اعلان العزم على انشاء البنك الاسلامي » ، كان هذا الاعلان مؤكدا لفكرة انشاء البنك على اصول مستمدة من مبادىء الاسلام وأحكام شريعته الخالدة — فأصبح الطابع الاسلامي هو الذي يميز هذا البنك عن غيره من البنوك التقليديه الموجودة في جميع أنحاء العالم — وأصبح هذا البنك الاسلامي للتنمية أول بنك دولي يحمل هذا الطابع ووضع له ميثاقه في صورة اتفاقية دولية وقعت عليها حتى الآن ثمان وعشرون دولة ، وما زال عدد الدول المشتركة فيه يزداد ، ونأمل أن تنضم اليه جميع الدول المشتركة في المؤتمر الاسلامي التي بلغ عددها حتى الآن اثنتين وأربعين دولة .

ومما يعطي لهذه الاتفاقية أهمية خاصة ، ويعطي للبنك أهمية أكبر هو أنه بمقتضى نصوص ميثاقه أصبح محور سياسة التعاون المالي والاقتصادي والاجتماعي بين الدول الأعضاء فيه . ذلك أن مجلس محافظي البنك يضم وزراء مالية الدول المشتركة فيه أو نوابهم . وهذا المجلس هو المسيطر على البنك والموجه له والمشرف على جميع نشاطاته وقد نصت المادة التاسعة والعشرون من الاتفاقية على أنه « تتركز كل سلطات البنك في مجلس المحافظين » .

ان مجلس المحافظين الذي يضم وزراء مالية الدول الأعضاء هو في حقيقته مؤتمر دائم لهؤلاء الوزراء ، انه مؤتمر دوري ومتجدد لوزراء مالية الدول الاسلامية ، ويمكن اعتباره مجلسا اقتصاديا واجتماعيا للدول الاسلامية ، وبذلك يكون أول هيئة دولية متخصصة في اطار منظمة المؤتمر الاسلامي — ولذلك نصت المادة الثلاثون من الاتفاقية على أنه يعقد في دورة عادية مرة في كل سنة وفضلا عن ذلك فانه يمكن أن يعقد أي عدد آخر من الاجتماعات كلما دعت الحاجة لذلك . ويجب على مجلس المديرين أن يدعوه للاجتماع اذا طلب ذلك ثلث الدول الأعضاء في البنك .

يعني ذلك أن البنك بأجهزته المختلفة ، وعلى رأسها مجلس وزراء مالية الدول الاسلامية الذى تسميه الاتفاقية « مجلس المحافظين » هو المحور الأول الذى يقوم عليه صرح التعاون الاقتصــادي والاجتماعى الاسلامى ـ ولذلك اعتبرته الاتفاقية التعبير العملى عن تضامن الدول الاسلاميه فى المجالات الاقتصادية والاجتماعية .

ومما يصور طموح الدول الاسلامية وأبعاد آمالها الواسعة فى سرعة اقامة صرح التعاون الاقتصادى فيما بينها ، هو ما تضمنته تلك الاتفاقية من وضــع حجر الأساس لسياسة نقدية مشــتركة تتجه نحوها الدول الاسلامية عن طريق ايجاد وحدة نقدية تسميها الاتفــاقية « الدينــار الاسلامى » .

لقد نصت الفقرة (٣) من المادة الرابعة من اتفاقية تأسيس البنك على أن « تسمى الوحدة الحسابية للبنك الدينار الاسلامى ... » هذه العبارة بذاتها تدل على طموح الدول الاسلامية وتطلعاتها البعيــدة نحو مساهمتها فى اصلاح نظام النقد العالمى عن طريق ايجاد وحدة نقدية تمثل هذه المجموعة الاقتصادية والمالية التى يعترف العالم كله بقوتهــا وأهميتها فى المجال المالى والاقتصادى العالمى .

بعد أن قررت الاتفاقية مبدأ وجود الدينار الاسلامى ، قررت اعتباره الوحدة الحسابية للبنك . وأعطت لهذه الوحدة الحســابية دورا خطيرا فى تحديد رأس مال البنك وفى معاملاته :

(أ) ففيما يخص تحديد رأس المال نصت الفقرة (ب) من المــادة الرابعة على أن الدينار الاسلامى هو الوحدة التى تستخدم فى تحديد رأس المال المصرح به ورأس المال المكتتب فيه مبدئيا وفى تحديد قيمة كل سهم من أسهم رأس المال .

(ب) وفيما يخص عمليات البنك نصت المادة الســادسة والعشرون على أن تتم القروض على أساس الدينار الاسلامى ـ الا اذا رأى البنك غير ذلك فى حالات خاصة .

وهذا النص له أهمية خطيرة فى العمل ذلك أن عقد القروض على أساس الدينار هو أكبر ضمانة للبنك ليحمى نفسه من النتائج التى تترتب على تغير قيمة العملات سواء كانت عملات الدول الأعضاء أو عملات الدول الأجنبية التى يتم بها التعامل عادة باعتبارها « عملات حرة قابلة للتحويل » وتظهر أهمية هذه الضمانة من أن الاتفاقية ذاتها هى التى تحدد محتوى الدينار الاسلامى ـ هذا المحتوى لا يمكن ان تستقل بتحديده دولة ولا عدة دول من الدول الأعضاء أو الدول الأجنبية .

وهنا نصل الى النقطة الثانية الرئيسية الخاصة بتحديد محتوى الدينار الاسلامى وهى أخطر المسائل المتعلقة بموضوع الاصلاح النقدى والتطورات العالمية بشأنه . وقد عرضت على لجان الخبراء عدة آراء بخصوص تحديد الدينار الاسلامى ـ فاختارت التحديد الذى نصت عليه الفقرة « أ » من المادة الرابعة ـ وهو أنه « يعادل وحدة من حقوق السحب الخاصة لصندوق النقد الدولى » وقد روعى فى هذا الاختيار الاعتبارات الآتية :

١ ـ ان جميع الدول الأعضاء مشتركة فى صندوق النقد الدولى . وبذلك فان هذا التحديد لا يمكن أن يعترض عليه أحد أثناء مناقشة مشروع الاتفاقية ـ وبذلك يضمن اقرار الاتفاقية بالاجماع وتتفادى المناقشات المطولة التى قد يترتب عليها تأخير انشاء البنك أو تعطيل الاتفاقية .

٢ ـ ان هذا التحديد مؤقت ، ويمكن لمجلس المحافظين أن يعيد درس هذا الموضوع ويختار محتوى خاصا بالدينار الاسلامى يجعله مميزا ومستقلا عن الوحدة الحسابية للبنك الدولى .

ولقد كان هناك اقتراح بالنص فى هذه الفقرة على أن هذا التحديد مؤقت الى أن يتولى مجلس المحافظين تحديد محتوى مستقل للدينار الاسلامى .. ولكن لجنة الخبراء رأت أن هذا النص لا فائدة له لأنه تحصيل حاصل ـ ذلك أن لمجلس المحافظين الحق فى تعديل هذا النص وغيره من نصوص الاتفاقية بمقتضى المادة ٦٢ منها . خصوصا وأن هذا النص بالذات (أى الفقرة ١/أ من المادة الرابعة) مثله مثل معظم نصوص

الاتفاقية التي يكفي لتعديلها موافقة ثلثي مجموع أعضاء مجلس المحافظين الذين يمثلون ما لا تقل عن ثلاثة أرباع مجموع أصوات الأعضاء طبقا للفقرة (١) من المادة ٦٢ ـ بخلاف المسائل المحددة المنصوص عليها فى الفقرة (٢) من تلك المادة التى يلزم لتعديلها اجماع أعضاء المجلس •

لذلك انتهت الاتفاقية بالاكتفاء بتحديد مؤقت للدينار الاسلامى تاركة لمجلس المحافظين اختيار تحديد مستقل مناسب للدينار الاسلامى على ضوء سياسة الدول الأعضاء ، وعلى ضوء الحلول التى تعرض لاصلاح نظام النقد الدولى •

ولكن مهمة مجلس المحافظين فى هذا الموضوع مهمة سياسية ، يجب أن تسبقها حركة علمية ودراسات متعددة فى هذا الصدد • ولا شك أن الحكومات المختلفة هى المسئول الأول عن هذه الدراسات ، بواسطة أجهزتها الرسمية فى وزارة المالية والبنوك المركزية•ولكن الهيئات العلمية لا يجوز أن تهمل دورها فى هذا الموضوع • بل يجب أن تقوم بدور رائد للمساهمة فى التقدم المنشود نحو استقلال الدينار الاسلامى • واننى اعتقد أن من حق المؤتمر[1] أن يعنى عناية خاصة بهذا الموضوع ، وأقترح أن يوصى جامعة الملك عبد العزيز بأن تتولى بالتعاون مع البنك الاسلامى للتنمية عقد ندوة علمية يشترك فيها خبراء ماليون واقتصاديون وقانونيون، لدراسة موضوع الدينار الاسلامى واعداد برنامج بالخطوات العملية اللازمة لتحديده تحديدا ذاتيا مستقلا عن الوحدة الحسابية للبنك الدولى

٨ ـ خامسا ـ التضامن فى المعاملات بدلا من الفائدة :

ان استبعاد التعامل بالفائدة أساسه أن الاسلام حرم الربا • وقد عرفنا الربا بأنه حصول الدائن على زيادة فى رأس ماله مقابل الاجل•وعلة تحريم الربا أنه يفتح باب الظلم والاستغلال فهو ظلم لأن العقد يضمن لأحد المتعاقدين (وهو الدائن) زيادة فى رأس ماله دون تحمل أية خسارة ، فهو يحصل على رأس ماله فى جميع الأحوال ، ويحصل فوق ذلك على

(١) المؤتمر العلمى الأول للاقتصاد الاسلامى الذى قدم اليه هذا البحث •

الفائدة زيادة على أصل الدين • ويستطيع الدائن أن يحصل على زيادة أكثر كلما كان الطرف الآخر (وهو المدين) ضعيفا ــ فهو يستفيد وتزداد فائدته من ضعف المتعامل معه • واذا فرضنا أن فى المجتمع صنفين احداهما تمثل الدائنين والاخرى تمثل المدينين فان الطبقة الأولى وهى أصحاب رءوس الأموال تزداد دخولها كلما ضعفت الطبقة الاخرى أمامها ــ وبذلك يكون فى المجتمع طائفة تستفيد من ضعف طائفة أخرى لأنها تستغل هذا الضعف برفع سعر الفائدة • وهذا هو ما يسمى بالاستغلال الرأسمالى ، والظلم الرأسمالى الذى جعل العالم كله يبحث عن بديل لهذا النظام ــ ومع ذلك فما زال يسيطر فى كثير من أقاليم العالم •

وما يسمى بالقروض الاستثمارية ، أو الودائع فانها لا تخرج عن هذه القاعدة ــ لأن المسيطرين على رءوس الأموال هم الذين يستغلون أموال المدخرين فى صورة قروض استثمارية بفائدة يحددونها بحيث يحتكرون الأرباح ، وكذلك يستغلون أموال المودعين ويحصلون من استغلالها على ربح ــ ولكنهم لا يعطونهم من هذا الربح الا جزءا محددا بحدود الفائدة • والمودعون أو حاملو السندات يقنعون بهذه الفائدة المحدودة لعجزهم عن استثمار أموالهم ، وكلما زاد عجزهم عن الاستثمار كلما استفاد المستثمرون الرأسماليون • وبالنسبة للودائع الجارية فالأصل فى عقد الوديعة أنه لا يجيز للمودع لديه التصرف فى المال المودع ولكن النظام المصرفى التقليدى يجيز للمودع لديه التصرف فى الودائع باستغلالها والحصول على ربح منها دون أن يستفيد المودعون أصحاب الأموال من هذا الاستغلال ــ واذا اشترطوا فائدة فانها تكون تافهة بالنسبة للربح الذى يحتكره المودع لديهم وهم الرأسماليون المسيطرون على النظام المصرفى والمالى سواء فى المجال المحلى أو المجال العالمى ، بواسطة البنوك العالمية الكبرى التى تتحكم فى البنوك الصغيرة كما تتحكم فى المدخرين والمودعين والمقترضين على السواء بل تتحكم فى الدول ذاتها عن طريق القروض الربوية •

ان التعامل بالفائدة يؤدى حتما الى خلق طبقة تملك رءوس الأموال وتعيش وتثرى من استغلالها وتتحكم فى الطوائف الاخرى ، وتعمل على اضعافها وتسعى لذلك لأنه كلما زاد ضعف المودعين أو المدخرين أو المقترضين فانهم يحصلون منهم على شروط أفضل تزيد فى رءوس أموالهم وبذلك يتضخم هذا العملاق الرأسمالى ويتحكم فى المجتمع كله ويسيطر عليه ، وتزداد سيطرته كلما زاد ظلمه للمتعاملين معه بالفوائد ، سواء كانت هذه الفوائد فى عقد قرض أو وديعة استثمارية أو وديعة جارية ، لأن أصحاب رءوس الأموال هم الذين يتحكمون فيها فى جميع الأحوال .

وعندما ينقسم المجتمع الى طائفة تستغل طائفة أخرى ، فان هذا يفتح باب الصراع الطبقى الناتج عن التناقض بين مصالح الطوائف الموجودة فى المجتمع ــ فالطائفة الظالمة المستغلة تسعى للسيطرة على السلطة وتسخير الدولة لحماية مصالحها التى تتضخم يوما بعد يوما ــ والطائفة المظلومة المستغلة تقاوم هذه السيطرة بالعنف اذا لم تجد وسيلة أخرى لحماية نفسها من الاستغلال الرأسمالى ، وهذا هو صراع الطبقات الذى تخلقه الرأسمالية وتستغله الماركسية .

والمبادىء الاسلامية لا تعنى فقط بحماية الأفراد بل هى تعنى قبل كل شىء بحماية المجتمع من هذا الانقسام الطبقى ــ وذلك باقتلاع الأسباب التى تؤدى الى خلق طبقة استغلالية ظالمة وطبقة مظلومة مستغلة فقيرة . وأهم هذه الأسباب هو نظام التعامل بالفائدة . لذلك حرم الاسلام الربا .

ان مساوىء نظام الفائدة أصبحت معروفة ومعترفا بها منذ أجيال وأجيال وكثير من الاقتصاديين ينسب لها جميع العيوب التى ظهرت فى الاقتصاد الرأسمالى ولكن المشكلة التى وقفوا أمامها هى مشكلة ايجاد البديل عن الفائدة فى المعاملات المصرفية والتجارية والمالية .

ولقد كان البعض يأمل أن تكون الحركة التعاونية كافية لاستئصال مساوىء النظام الرأسمالى وأولها التعامل بالفائدة وما يتصل بها . وانشئت

عدة أنواع من البنوك التعاونية تحمل اسم البنوك الشعبية ، أو البنوك المهنية أو بنوك المزارعين أو بنوك النقابات أو بنوك الادخار ، ولـكنها جميعا لم تستطع أن تتخلص من التعامل بالفائدة ، لأنها لم تكن تهتم الا بمصالح الطوائف التى تمثلها أو التى تشترك فيها ، ولم يكن لديها أى استعداد للخروج من اطار النظام المصرفى التقليدى فى معاملاتها مع غير المشتركين فيها ، كما أنها لم تكن تنتمى الى نظام اقتصادى منفصل عن النظام الرأسمالى ولا الى نظام مصرفى يختلف عن النظام المصرفى التقليدى ، بل بدأت وسارت على أساس انها جزء من النظام المصرفى والاقتصـادى التقليدى القائم فى البلاد التى انشئت بها ــ وكانت النتيجة أن اندمجت فى هذا النظام التقليدى المستقر المتحكم ولم تستطع أن تغيره بل هو الذى غيرها واخضعها لمبادئه التى يسمونها « الأصول المصرفية السليمة » !

وقد تطلع بعض الناس الى الاشتراكية لتنشىء نظاما مصرفيا خاليا من الفائدة التى اعتبرها الاشتراكيون من مخلفات النظام الرأسمالى ومستلزماته ــ وقد نجحت الاشتراكية فى ابادة الطبقة الرأسمالية ، والقضـاء على سيطرتها ولكنها أقامت بدلا منها سيطرة الدولة والحزب ، وأصبح النظام المصرفى خاضعا للدولة والحزب بدلا من الرأسماليين ــ وأكثر من ذلك فانه عاد الى استخدام الفائدة فى كثير من الأحيان ــ وأصبحت الدولة هى التى تتحكم فى المدخرين بواسطة احتكارها للمصارف وتحكمها فى سعر الفائدة .

أما الاسلام فانه أقام تشريعه ونظامه الاجتماعى والاقتصادى على أساس تحريم الظلم ، وحرم الربا لأنه نوع من الظلم ، ولا يقبل أن يحل محل هذا الظلم الرأسمالى ظلما حزبيا أو استبداديا أو من أى نوع آخر بل فرض على المسلمين كافة أن يجتهدوا لكى يقيموا تعاملهم على أساس عادل يحرم الاستغلال والظلم .

وقد اجتهد واضعو هذه الاتفاقية ، مستفيدين بالحركة الفـكرية الناهضة فى جميع أنحاء **العالم الاسلامى** ــ ورسموا لنا فى هذه الوثيقـة

البدائل التى تقيم التعامل على أساس المشاركة والتضامن بين الطرفين وأساس هذا الاجتهاد أن كل معاملة تكون شرعية وعادلة اذا كانت تقوم على أساس أن الغرم بالغنم ـ وأن من يحصل على زيادة فى حالة الربح يجب أن يتحمل نصيبه فى الخسارة ان وجدت •

ان الشريعة تفرق بين القرض وبين غيره من العقود ـ فالمقرض اذا أراد أن يضمن لنفسه رأس ماله دائما فى جميع الأحوال دون نقص فانه لا يجوز له أن يطلب زيادة عنه فى صورة فائدة تزيد على رأس المال •

اما اذا كان التعامل فى صورة عقد آخر يضمن لأحد المتعاقدين زيادة فى حالةالربح فلابد أن يتحمل نقصا فى حالةالخسارة ضمانا للتوازنوالعدل بين الطرفين ـ حتى يكون المتعاقدان شريكين فى حالة الزيادة والنقص• وتكون العلاقة بينهما علاقة تضامنية لا علاقة استغلالية • بهذا التضامن تصبح مصالح الطرفين متجهة فى اتجاه واحد ، هو نجاح الاستثمار وزيادة الانتاج ـ وهنا تتحقق مصلحة عامة تتجاوز مصالح المتعاقدين ، هى مصلحة المجتمع كله اذ يتجه الجميع نحو هدف واحد هو زيادة الانتاج ويزيد دخل الجميع كلما زاد الانتاج وينقص دخل الجميع كلما نقص الانتاج ـ وهذا هو الانسجام الاجتماعى نتيجة هذا التضامن والتوافق فى المعـاملات القائمة على أساس المشاركة •

وعلى ذلك فان أهم مميزات هذه الاتفاقية أنها تضع لمعاملات البنك صيغا قانونية تخالف الصيغ التى تستعملها البنوك التقليدية • وهذه أهم خصائص هذا البنك التى نود الاشارة اليها •

ولبيان ذلك فان معاملات البنك الاسلامى للتنمية تنقسم الى قسمين يجب التفرقة بينهما :

القسم الأول : هى المعاملات الاستثمارية وكلها تقوم على المشاركة والمشاركة تضم المشاركة فى رأس المال (وما يتبعها من مشاركة فى الربح والخسارة والادارة والاشراف على المشروع) وطرق التمويل الاخرى غير

المشاركة فى رأس المال وقد ذكرنا منها المشاركة فى التمويل (دون مشاركة فى الملكية ولا فى الادارة ولا فى الاشراف) نظير المشاركة فى العائد (الذى يحتمل الزيادة أو النقص عن رأس المال الذى قدمه البنك) بنسبة معينة يتفق عليها دون اشتراط استرداد رأس المال كاملا •

القسم الثانى : هى القروض بدون فائدة ـ أما القرض بفـــائدة فمستبعد نهائيا من معاملات البنك •

ويلاحظ أن البنوك التقليدية لا تعرف هذا النوع من القرض بدون فائدة أو القرض الحسن •

كما يلاحظ أن القرض بفائدة الذى تتعامل به البنوك التقليدية لا يعرفه البنك الاسلامى للتنمية •

وعلى ذلك فان كلمة القرض فى نظام البنك الاسلامى تشير الى عقد لا تعرفه البنوك الاخرى كما أن كلمة القرض فى نظم البنوك التقليدية تشير الى عقد لاوجود له فى نظام البنك الاسلامى ، ويترتب على ذلك نتيجة هامة هى أنه لا يجوز بأى حال من الأحوال أن يقتبس البنك القواعـد الخاصة بالقروض من نظم البنوك الاخرى ولا تقاليدها ولا لوائحهـا ولا عقودها ، بل على البنك أن ينشىء القواعد التى تناسب القرض الحسن أو القرض بدون فائدة •

ولكى يكون اجتهاد البناء فى هذا المجال على أساس قانونى سليم فان الأساس يجب أن يكون مختلفا فى الحالين : فكرة التضامن والتوازن فى المعاملات الاستثمارية ، وفكرة المساعدة والتبرع فى القروض • وهما فكرتان متميزتان وتدلان مرة أخرى على أن الاقتصاد الاسلامى هو اقتصاد اجتماعى وأن البنك الاسلامى هو بنك اجتماعى وليس مؤسسة مالية بالمعنى الاقتصادى وحده لأن المعروف فى النظام المصرفى التقليدى أن معاملات البنوك لا تقوم على التبرع بل على الفائدة •

أن تعريف عقد القرض فى الشريعة الاسلامية واضح صريح وهو أنه من عقود التبرع ـ لا من عقود المعاوضة ـ لأن الغرض منه مساعدة المقترض وان كان المقرض يسترد رأس ماله فانه يمنح المقترض حق استعماله فترة القرض ، وهذا هو وجه التبرع •

واذا كان هذا التبرع قد ورد ذكره ضمن وظائف البنك فى المادة الثانية فليس معنى ذلك أنه عمل من أعمال الاستثمار بل معناه أن التضامن الاسلامى لا يقتصر على التضامن فى ميدان الاقتصاد والاستثمار بل يمتد الى الميدان الاجتماعى الذى يعنى مساعدة الدولة العضو فى البنك على انجاز مشروع ضرورى من مشروعات البنيان الاجتماعى والاقتصادى كما ينص البند الثالث ، ولكن عندما يقرر البنك منح قرض لاحدى الدول فانه يجب أن يعلم أنه يمارس عملا من أعمال التبرع والمساعدة ـ وأن يراعى الظروف التى تسمح له بذلك •

لقد كان ذلك واضحا عند اعداد اتفاقية تأسيس البنك ـ ولذلك فانه قد ثارت مناقشات طويلة فى اللجنة التحضيرية بصدد صياغة البند الرابع من المادة السادسة عشرة الخاصة بقواعد التمويل •

تنص هذه المادة على أمرين :

١ ـ ضرورة مراعاة أهمية الاستثمار على أساس المشاركة •

٢ ـ ضرورة محافظة البنك على تناسب ملائم بين الاستثمارات عن طريق المشاركة وبين القروض التى يقدمها للدول الأعضاء •

فالقاعدة الأولى تذكر البنك بأهمية المشاركة لأنها المورد الوحيد له للحصول على دخل بطريق الاستثمار على أساس المشاركة ـ بأى صورة من الصور التى أشرنا اليها (المشاركة فى رأس المال أو التمويل بالمشاركة فى العائد) • وعلى ذلك فعلى البنك أن يهتم بالاستثمارات للحصول على دخل يكفل له نفقاته ويضمن له رأس ماله وربحا يكون منه احتياطياته وينفق

منه على أوجه الانفاق الاخرى كالصناديق الخاصة والمعونة الفنية والجاليات والاقليات الاسلامية فى الدول الأجنبية .. الخ .

أما القاعدة الثانية فتوجب عليه مراعاة التناسب الملائم بين الاستثمارات وبين القروض ، وقد اقترح البعض تحديد نسبة معينة للقروض لا تتجاوزها سواء بالنسبة لمجموع عمليات البنك ـ أو بالنسبة لعملياته مع كل دولة . ولكن اختلاف الآراء وطول المناقشة جعل اللجنة تفضل ترك الأمر فى تحديد النسبة لمجلس المحافظين ـ أو على الاقل مجلس المديرين التنفيذيين تحت اشراف مجلس المحافظين .

معنى ذلك أنه يحسن أن يسارع مجلس المحافظين أو مجلس المديرين الى وضع قاعدة يحدد بها نسبة القروض التى يقدمها البنك . وعليه أن يحدد هذه النسبة من ناحيتين :

أولا : بالنسبة لمجموع معاملات البنك .

ثانيا : بالنسبة لمعاملاته مع كل دولة على حدة .

والى أن تحدد هذه النسبة بمعرفة أحد المجلسين فان ادارة البنك يمكنها أن تضع لنفسها هذه الحدود حسب اجتهادها مع مراعاة مبدأين :

الأول : أن الأولوية للاستثمارات فمن الطبيعى أن أول مهمة يواجهها البنك هى استثمار رأس ماله فى مشروعات منتجة يساهم بها فى التنمية الاقتصادية والاجتماعية للدول الأعضاء .

الثانى : أن نسبة الاستثمارات يجب أن تزيد على نسبة القروض سواء فى معاملته مع كل دولة على حدة أو فى مجموع معاملاته .

هذه الصيغ القانونية لمعاملات البنك سواء فى ميدان الاستثمار أو فى ميدان القرض بدون فائدة ليست مقصورة على هذا البنك وانما هى الصيغ التى توصلت اليها أبحاث الخبراء القانونيين والاقتصاديين فى البنوك الاسلامية بجميع أنواعها . وهذه هى أمثلتها :

١ ــ بنوك الادخار المحلية فى مصر •

وهى أول نماذج البنوك الاسلامية فى العصر الحديث وقد انشئت فى عام ١٩٦٣ •

٢ ــ البنك الاجتماعى المصرى وقد انشىء عام ١٩٧٠ •

٣ ــ بنك دبى الاسلامى ، وهو نموذج للبنوك التجارية الخاصة أنشىء فى عام ١٩٧٥ وافتتح فى شهر رمضان الماضى ١٣٩٥ هـ •

وقد وجد نموذج آخر انشىء فى باكستان قبل ذلك بمدة طويلة ولكننا لم نحصل على معلومات كافية عن نظم معاملاته •

٤ ــ بنك التنمية الاسلامى ــ وهو أول نموذج لبنك دولى اسلامى ــ والذى درسنا اتفاقية تأسيسه فى هذا البحث •

جميع هذه البنوك قامت على أساس تحريم الفائدة ونظام المشاركة فى الاستثمار والقرض بدون فائدة فى المجالات الاجتماعية •

خاتمة :

عندما تكلمنا عن التضامن كأساس للمعاملات فى الاسلام فانه يجب أن يكون مفهوما أن له ناحية اقتصادية ومالية ، وناحية اجتماعية • واذا كانت استثمارات البنك الاسلامى للتنمية تقوم أساسا على فكرة التضامن المالى والاقتصادى بين المتعاقدين فى عقد المشاركة ــ فان القروض التى يقدمها للدول الأعضاء بدون فائدة على وجه التبرع لمساعدتها فى بعض مشروعات البنيان الاقتصادى والاجتماعى تقوم على فكرة التضامن الاجتماعى بين شعوب اسلامية هى أعضاء فى أسرةواحدة هى « الأمة الاسلامية » •

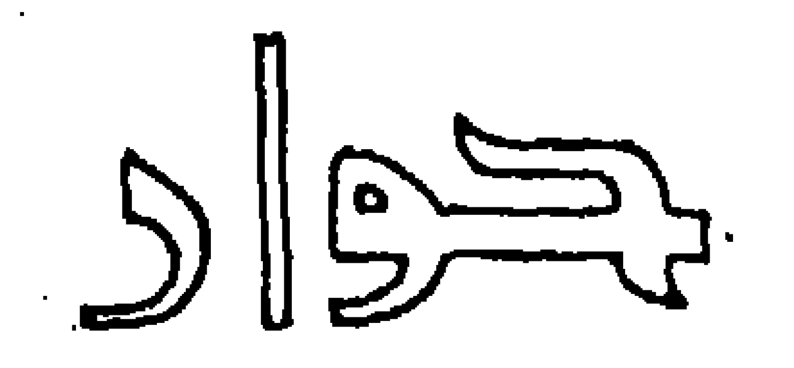
فالتضامن الذى تقوم عليه معاملات البنك الاسلامى هو تضامن شامل لأنه مبنى كما قدمنا على وحدة الأمة • وقد أرادت الدول التى أنشأت هذا البنك أن تكون وحدة الأمة اقتصاديا واجتماعية كما هى وحدة فى العقيدة والشريعة والثقافة ــ وهذا هو سر الصلة الوثيقة بين نظام هذا البنك ومبادىء الاسلام وأصوله الشاملة لجميع نواحى حياة الفرد وحياة المجتمع •

هذا التضامن الشامل الاقتصادى والاجتماعى هو الذى يمكن أن يكون أساس تنمية حقيقية ذاتية فى مجتمعاتنا الأصيلة ، لأنه يدفعها للعمل المشترك فى ميدان التنمية على أساس مقوماتها الأصيلة وامكانياتها الذاتية — ان الامكانيات الذاتية للأمم والشعوب هى أساس التنمية الجدية فى جميع المجتمعات الناهضة فى العالم الثالث — ذلك أن القروض أو المساعدات الخارجية لا يمكن أن تغنى عن اعتماد الشعوب على امكانياتها الذاتية وهذه الامكانيات الذاتية لا يمكن الاستفادة منها الا فى مجتمع متضامن لا تمزقه الصراعات الطبقية ولا الاستغلال الرأسمالى . ان التنمية الذاتية تحتاج الى مؤسسات للتنمية تقوم على مبدأ المشاركة بين صاحب المال والعاملين فى ميادين الانتاج لأن هذه المشاركة توجه جهودهم المشتركة نحو عملية الانتاج على أساس تضامن شامل مبنى على اقتناع كل منهم بأنه لا يمكن أن يستفيد الا اذا نجحت المشروعات الانتاجية التى يساهم فيها بجهده أو ماله — ان المجتمع الذى يعمل أفراده جميعا على هذا الأساس هو مجتمع متضامن سليم لابد أن ينجح فى تنمية انتاجه واقتصاده . ونعتقد أن البنك الاسلامى للتنمية كما تصوره اتفاقية تأسيسه هو أحسن نموذج للمؤسسات المالية والمصرفية التضامنية — وانه صورة مبتكرة دقيقة مفصلة لنوع جديد من المصارف المتميزةعن البنوك التقليدية ، بخصائص جوهرية استعرضناها فى هذا البحث . واذا نجح هذا المصرف فى مهمته، فان نجاحه سيكون أكبر عامل على نجاح فكرة البنوك الاسلامية،وستكون اتفاقية تأسيسه هى حجر الزاوية فى بناء صرح شامخ لنظام مصرفى اسلامى مستقل ومتميز عن النظم المصرفية التقليدية ويكون الاسلام قد قدمها للعالم كأحسن هدية يحتاج اليها فى هذا العصر الذى تشعر فيه جميع الأمم بضرورة مراجعة النظم الاقتصادية والمالية والنقدية التى أدت الى ما يواجهه العالم كله من مشاكل مالية ونقدية تهدد مستقبله واستقراره وأمنه .

وفى نظرى أن نجاح هـذا البنك يتوقف على اقتناع العاملين به والمشرفين عليه بفلسفته التى تعطيه خصائص مميزة له عن النظم المصرفية التقليدية السائدة حاليا — ان كل محاولة لادماجه فى النظام المصرفى

التقليدى تؤدى الى تشويه ملامح صورته ومسخ شخصيته المستقلة ــ واذا فقد هذا المصرف شخصيته فقد أصالته وفقد الأساس الذى بنى عليه ، وفقد المبرر لوجوده وقضى على مستقبله وعلى الآمال التى علقها المسلمون جميعا على هذه التجربة الرائدة الرائعة الفريدة التى تتمنى لها النجـاح والنمو والانتصار على التحديات التى تواجهها .

اننا واثقون ان شاء الله من نجاح هذا البنك بفضل جهود القائمين به والعاملين فيه وبفضل ما تلقاه هذه التجربة من تأييد شامل قوى من جميع الشعوب الاسلامية والجماهير المؤمنة التى تعتبر نجاحه نجـــاحا لشخصيتها وعقيدتها واصالتها ، ونجاحا للمبادىء الاسلامية التى تزودها بمقوماتها وقيمها الروحية والاخلاقية ومثلها العليا والتى أعلنت للعالم كله أنها دخلت اليوم ميدان العمل المصرفى والمالى والاقتصادى . ان العالم كله يرقب نتائج هذه التجربة ، انه ينظر الينا جميعا ليقوم كل منا بواجبه فى تمهيد الطريق لنجاحها وازالة الصعوبات والعقبات من طريقها ومعاونة القائمين عليها على الصمود فى وجه جميع التحديات ..



النفسير الروحي للتاريخ

د . مصطفى كمال وصفى *

١

اهمية المسالة وخطورتها :

من الملاحظ أن العناية بمسألة التفسير التاريخى قد ظفرت بمكانة بارزة هذه الأيام عند مفكرى الاسلام .

ولعل السبب فى ذلك أمران :

أحدهما : أن هذه الفكرة هى جماع الأصول الماركسية ومنبع جميع نظرياتهم .

وثانيهما : أن بعض المتحدثين عن الاسلام ، يحاولون ادخال فكرة التفسير المادى على القرآن الكريم ، ويتأولون من نصوصه ما يحاولون به أن يصلوه بهذه الفكرة .

ومن هؤلاء الدكتور راشد البراوى ، الذى وضع كتابا بهذا الرأى ، وهو يدرس فى بعض كليات الأزهر الشريف للأسف الشديد .

* نائب رئيس مجلس الدولة المصرى

ولذلك فان الموضوع جد خطير ..

لأنه يؤدى الى محاولة خلط الفكر الشيوعى بالفكر الاسلامى وبالتالى الى الوصول الى ارساء أصول شيوعية فى داخل البناء الاسلامى ، والباسها ثوب الاسلام لتسوغ على المسلمين وتجوز عليهم .

هذه المحاولة جزء من مخطط شيوعى :

ومحاولاتهم فى ذلك متعددة ..

وليست خافية ..

وقد بدأت هذه المحاولات ـ فيما شعرت به ـ منذ أوائل عام ١٩٥٤ ـ فى زمن مقارب لفتنة الايقاع بالاخوان ـ وذلك بتحوير فكرة « أفيون الشعوب » الى اتجاه جديد ..

فالمعروف أن كارل ماركس قد عزى الى الدين انه يطفىء الثورة الشيوعية ، ويؤخر صدورها ويعوق سبيلها ، وذلك بأساليب التسكين والتهدئة : بالتعليل بالصبر والجزاء الأخروى والقضاء والقدر ..

وهو عندهم مما لا جدوى فيه ، ومما يعتبر من الأساليب الرأسمالية التى تتخذها لكبت الثورة العمالية ، ولتحصين الرأسماليين ضد العمال وتقيهم شرهم ، أو هى ـ على حد تعبيرهم ـ من التعاويذ والطواطم fitiches التى تتقى بها الرأسمالية شرور العمال ، كما يتقى الانسان شر الشياطين !!

ولكن رأت الشيوعية ان اعلان هذه الفكرة فى البلاد الاسلامية التى يتمكن فيها الدين لن تنفذ الى القلوب ولن تجوز على الناس .

ولذلك فقد عمدوا الى حقن الناس بهذا الافيون ـ وهو الدين ـ ممزوجا بتعاليمهم ..

أى أنهم بثوا فى هذه البلاد دعاية شيوعية مستترة أو متسربلة بثياب الدين .

وأظهروا أن الدين الاسلامى ـ بما فيه من نوازع اعلاء المصلحة العامة والتضامن ـ يتوافق مع الاشتراكية حتى نادوا بوجود ما سموه باشتراكية الاســـلام ••

ومن الغريب أن هذه الدعـوى جـازت على من لا تتهمهم من علماء الاسلام ••

فقد وجد هؤلاء النفر من العلماء أنه لئن يخرج الاســلام بشىء ، خير من أن يظل بلا شىء ••

هكذا ظنوا ••

فقـالوا •• نعم : ان الاســلام دين كل عصر وكل زمان ومكان وما من جديد الا ونجده فى الاســـلام •• وكذلك هـــذه الأفكار الاشتراكية الجديدة نجد لها أصلا فى الاسلام مما هو كذا وكذا••وأن الاسلام هو دين الاشتراكية ، وأن محمدا صلى الله عليه وسلم (وكبر ما يقولون مقتا عند الله) هو الاشتراكى الأول ••

وجرى حقن الشعب بهذه الحقن بطريقة مسممة •• وتسربت الى دماء الجهال وسارت فى دمائهم ••

فى الوقت الذى تنبه فيه هؤلاء العملاء الى ما ترددوا فيه فأنكروا ما قالوا من قبل ، وعدلوا عنه الى القول بأن الاشـــتراكية هى التى تستطيع أن تتطور الى الاسلام ، وأن تتجه اتجاها اسلاميا وأما الاسلام فهو أصل ثابت حاكم لا يوصف بغيره ••

ثم فتح الشيوعيون بابا آخر للدس على الاسلام ••

ذلك هو القول بأن الملكية فى الاسلام لا تكون الا لله تعالى •• أى للمصلحة العامة •• وانها لذلك لا تكون للأفراد ، بل للدولة لأنها

هى الأمينة على المصالح العامة القائمة عليها •• وبذلك فان الملكية الخاصة ليست مشروعة فى الاسلام ، وأن الملكية العامة للدولة هى وحدها التى تتفق مع روحه وأحكامه •

ومرة أخرى التقم بعض علماء الاسلام هذا الطعم ••

وأيدوه بقوله تعالى : « وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه » وسموا رأيهم هذا بنظرية الاستخلاف ••

ورد عليه علماء آخرون •

فتصدى له أبو الأعلى المودودى فى باكستان • ورد عليه كثيرون من العلماء فى سائر البلاد الاسلامية ••

ثم أنشأ الشيوعيون بابا آخر ••

هو القول بأن « الثورة المحمدية الأولى » تحتاج هذه الأيام الى تجديد ، وأن امتدادها الطبيعى هو الطريق الاشتراكى • وقد فصل فى ذلك رجل حكم بارتداده فى السودان — بمقتضى حكم أصدرته المحكمة الشرعية العليا فى الخرطوم فى ١٨/١١/١٩٦٨ — قال بأن فى القرآن آيات من الأصول — حان أوان اظهارها — وآيات من الفروع هى التى أظهرها النبى صلى الله عليه وسلم فى رسالته الأولى ، وذلك — فى التطبيق الديموقراطى — كآية « لست عليهم بمسيطر » وهى من آيات الأصول التى يتعين اعمالها هذه الأيام بدلا من آية الشورى التى طبقها النبى صلى الله عليه وسلم فى رسالته الأولى •• وفى التطبيق الاشتراكى حان تطبيق آية « وأنفقوا » وهى من آيات الأصول بدلا من أحكام الزكاة وهى فرعية بالنسبة لهذا الأصل ••

وربما كان دس التفسير المادى للتاريخ على القرآن دورا من هذه الأدوار •• وان كان لم تتحقق لى بعد محاولة نشر هذا القول على نطاق واسع ، ربما لكونه أمرا فلسفيا محضا مما ينشر على الخاصة فى نطاق ضيق ، ويبثونه بدورهم فى خلفيات فكرهم ونظرياتهم ••

* * *

وقد كشف المفكر المصرى « عبد المنعم النمر » حقيقة التخطيط الشيوعى فى العالم الاسلامى (الأخبـــار ـ ١/٣/١٩٧٦) عن مجلة شيوعية هى الكوميونيست السوفيتية عدد أول يناير ١٩٦٤ • اذ جاء فى مقال لها عن الاشتراكية العلمية والدين ! « ان بين الاشتراكية العلميـة والأديان السماوية صراعا مستمرا •• ولقد أوصانا لينين منذ البدء بأن اعادة التنظيم الفكرى للعقيدة الدينية وميراثها ومفاهيمها انما هى بمثابة (التنقيح للدين) وتحدياته للاشتراكية العلمية •• وسـتظل العقيدة الاشتراكية فى نزاع مع العقيدة الدينية ولن يستقر التحول الاشـتراكى الصحيح الا بسيادة الاشـــتراكية على الدين • واذا اقتضت مراحل التحول الاشتراكى تعايشا مع العقيدة الدينية أو اظهارا للاهتمام بهـا فى بعض الحالات ـ كما فى المناطق الاسلامية ـ فان هذا الاهتمام هو من قبيل التدبير المؤقت • وفى بعض النظم الاشتراكيه نجد جماعات من أصحاب المسئوليات ـ وهم اشتراكيون فكرا واقتناعا ـ يمارسـون الفروض الدينية ويشجعونها ، وهم يفعلون ذلك للسـيطرة على زمام المعاقل الدينية فلا تتحداهم (يعنى هكذا نيتهم) ونحن فى الاتحاد السوفيتى لجأنا الى هذا الأسلوب أيضا فى مناطقنا الاسلامية كما يلجأ اليه أقطاب الحزب الشيوعى فى ايطاليا الكاثوليكية ويرون أن نأخذ بالظاهر••ففى مثل هذه المناطق الاسلامية وجدنا أن ممارسة الطليعة الاشـتراكية للفروض الدينية يساعدنا كثيرا على مرحلة التحول الاشتراكى هناك لأن العبـادة العلنية فى الوسط الاسلامى تعبر عن احترام الطليعة الاشتراكية للمشاعر المحلية ، وبالتالى تنتزع هـذه الطليعة من هـذا الوسط الاسـلامى الاحترام والطاعة للقيادة الاشتراكية ، ويطلبون منـا أن نكون مغفلين (يعنى متدينين) ولكن من الضرورى أن يأتى وقت تقرر فيه القيـادة الاشـتراكية قرارا حازما بألا مبرر بعد للهـدنة مع الميراث الدينى وأصحابه ، والا أدت المهـادنة الى بعث دينى فيه خطـــر على التجربة

الاشتراكية •• ان الذين نشطوا للدعوة بأن الاسلام هو دين الاشتراكية يجب أن يكونوا على حذر دائما ، فلا نفع فى هذه الدعوة اذا لم يصحبها تحطيم للمنظمات الدينية وصهرها فى بوتقة التحويل ، فتنقيح الأديان ــ كما أوصى لينين ــ يجب أن يصاحبه هدم كل القواعد التى يمكن أن يتخذها الدين سبيلا الى البعث والتضــامن والتماسـك أو تحدى الاشتراكية •• وحين نستخدم الميراث الدينى ونظهر الاهتمام الشديد به فى مرحلة التحول الاشتراكى فلنفعل ذلك على حذر وبين أعيننا وصية انجلز وزميله ماركس التى تقول : حتى لو كان فى الانجيــل والكتب الدينية الأخرى صفحة هنا وصفحة هناك تصــلح لتأييد التفســير الاشتراكى للأشياء فان علينا أن تتذكر دائما أن جوهر الدين كله معاد للاشتراكية •• فاعادة النظر فى الميراث الدينى ضرورة حتمية لنجــاح الاشتراكية وقطع الروابط الدينية بين الشعوب واجب تفرضه حاجات النظم الاشتراكية •• وليس للاشتراكية فى الدول المتخلفــة ــ وفى المناطق الاسلامية خاصة ــ سبيل الى الصمود بغير العمل الثورى • ان الثورة شعار أبدى للاشتراكية فى تلك المناطق والثورة تعنى تحطيم الماضى وميراثه بما فيه الميراث الدينى والذين يصــونونه •• ومكافحة الدين وروابطه لا تكون بنسف الدين ومعابده كلية من حيــاة الناس ، فان الفأس لا تحطم ما فى الضمير •• ولكن مهمة الالحاد العلمى أن تتركز الدعوة الاشتراكية على الترويج لشعار الثورة والتركيز على خلق وعى مادى كالدعوة الى « العلم » فى نفوس الجماهير لينفروا من الدعــوة الروحية التى فى جعبة الايمــان •• وليس من الضرورى أن نهزأ من قصص الانجيل والقرآن والكتب الدينية التقليدية وأن نقول أن المواعظ والصلوات بضاعة لا تصلح الا للأطفال ، فهــذا النــوع من الدعاية الاشتراكية ضــد الأديان لا يفيد كثيرا ، وانما علينا أن نعيــد تفسير قصص الدين وسيرة رجــاله ومواعظهم وأحــاديثهم وأقوالهم بقالب

اشتراكى ، فاذا قلنا أن المسيح ثائر يطلب الحق للفقراء فهذا تفسير اشتراكى • وبمثل هذا نقول عن محمد وغيره » •

ما قيل لتبرير التفسير المادى فى الاسلام :

لقد قرأت مرارا المقالات والكتب التى تريد اقحام التفسير المادى على القرآن ، فلم أخرج منها بفكرة جامعة يمكن تلخيصها وذلك لأن الفكر الشيوعى اللاحق على كارل ماركس ، هو فكر عاجز مفلس ••

ونزوعهم الى العلم والثقافة يقف عند حد المعاناة الفكرية التى تسبب لأحدهم صداعا يعجزون معه عن متابعة التفكير السليم المستقيم• وكل بضاعتهم أقوال ورثوها عن ماركس وانجلز ــ عفا عليها الزمان وتغيرت ظروفها ــ حزلقة اصطلاحية ركيكة سنية التركيب ومتهافتة المعانى ••

وما تضمنته هذه المقالات والكتب يدل على الجهل بالدين والقرآن، وسوء الفهم والاستنتاج •

فكلما وقع على آية فيها ذكر المال والثروة والانتاج ، أشاد بها لاثبات أن القرآن يحترم المادية ويعليها •• ويتبنى التفسير المادى •• مع أن المادية هى الالحاد وانكار الله سبحانه وتعالى وانكار الروح لأنها تقوم على القول بأن الكون من أعلاه الى أدناه هو مادة ولا شيء غير المادة ، وأن مظاهر الوعى والشعور والتفكير ما هى الا انعكاس من البيئة على المادة التى تتكون منها أجسام الكائنات الحية من أدناها ــ كالنبات الذى ينكمش باللمس وينحنى نحو الضوء ــ الى أعلاها كالانسان الذى يتذكر ويتصور ويربط ويستنتج •• وقد أجاد المفكر الاسلامى يوسف كمال محمد فى مقاله «فلسفة التاريخ كما بينها القرآن» (المسلم المعاصر ــ يوليو ١٩٧٥) فى عرض هذه الحقيقة واظهارها •

ومثل هذا التمويه ــ بالخلط بين المصلحة المقترنة بحسن الانتفاع

بالأشياء ، وبين « المادية » بمعناها الاصطلاحى الخاص فى الماركسية — لا يمكن أن يؤدى الى شيء علمى •• وخاصة اذا صدر عن الجهل التام بالدين والقرآن ••

* * *

ما هى قيمة محاولة تفسير التاريخ ؟

والواقع أن محاولة تفسير التـاريخ هى أمر عظيم القيمـة • فان الدراسات التاريخية يختلف تقدمها حسب منهاجها • وأدنى هذه المناهج هو المنهاج السردى : وهو المنهاج الذى يقوم على مجرد سرد الحوادث سواء على أساس زمنى — سنة فسنة مثلا — أو على أسـاس التراجم الشخصية — ككتب الطبقات المعروفة عند مؤرخى الاسلام — أو ذكر المدن والأقاليم أو العهود السياسية ونحو ذلك •

وأفضل منها : منهاج التطور التاريخى ، وهو يقوم على استقصاء الظروف الوضعية فى بيئة معينة فى زمن معين والحكم بالنتـائج التى تؤدى اليها هذه الظروف بقوانين طبيعية معينة •

وهذا المنهج يمثله ابن خلدون — فهو يحكم على حدوث التقدم العمرانى عند وجود أسباب معينة •• واستخلص قواعد معينـة للربط المضطرد أو العكسى بين هذه الأسباب وتلك النتائج ••

وأشار اليه مونتسكيو فى كتابه « روح القوانين » عند القـول بأن القانون هو تعبير عن ارادة الشعب ، وأن هـذا التعبير لا بد أن يختلف من مكان لآخر ومن عصر لآخر ، اذ لا يعقـل أن القوانين التى تطبق فى الاسكيمو ، تصلح للمناطق الاستوائية •• أو أن القوانين التى وجدت فى العصر القديم تصلح للعصر الحديث ••

وهذه النظـرية فتنت ألباب الناس فى القرن التاسـع عشر ، واتخذوها أساسا لأفكارهم التاريخية والاجتماعية والقانونية ، وانتقضوا بذلك على النظريات الحتمية التى كانت سائدة من قبل ••

ثم تبين لهم أن هناك مثلا انسانية ثابتة لا بد من الاعتراف بدوامها وسيادتها ..

ولذلك فقد عدلوا عن النظرية المذكورة ، والتى تقرر أن القوانين والأحداث انما تتطور تطورا دائما بلا هدى ، الى الرجوع الى النظريات الحتمية التى تفسر التاريخ حسب حتمية معينة .

وبذلك فان النظريات الحتمية للتفسير التاريخى هى أرقى هذه النظريات وأعلاها ..

وهذه النظريات تقرر أن هناك حتميات عليا يسير التاريخ فى هداها . وأن استقراء هذه الحتميات هو الذى يفسر لنا التاريخ ، ويهدينا الى المنهج الذى يجب تخطيط الحياة والنظم على أساسها .

وقد ظهرت على مر التاريخ نظريات حتمية متعددة ، وهى تنقسم فى مجموعها الى قسمين كبيرين :

نظريات حتمية الهية .

ونظريات حتمية طبيعية ومادية .

فالنظريات الحتمية الالهية تعترف بوجود القوة الالهية العليا التى تهيمن على البشر والمخلوقات فى الكون كله ، لكونها الخالقة لها ، والمنشئة لطبائعها وخصائصها وبالتالى لقوانينها وحتمياتها ، ولنهايتها ومصيرها .

وهذه النظريات تستلزم الاعتراف بالروح أيضا ، لأن هذا الاعتراف يستتبع بمظاهر روحية معنية ، تثبت وجود « الغيب » كما انه يستتبع الاعتراف بالبعث وما يصحبه من الجزاء الأخروى ..

وتؤدى هذه الحتمية الى التسليم بسيطرة القوانين الالهية على الحياة بمختلف مظاهرها ، بما فيها الحياة النظرية وخضوع الكون كله بما فيه من جوامد واحياء لهذه القوانين . ونتيجة لذلك : فان هذا

التسليم يؤدى الى تقيد النظم والتشريعات بهذه الحتميات وبأن تكون مجهوداتها مجرد محاولة لاستكشاف هذه القوانين العليا واقتفاء أثرها فى منهاج الحياة وسيرها .

وأما النظريات الحتمية الطبيعية والمادية فأشهرها فى العصر الحديث نظرية القانون الطبيعى ، ونظرية التفسير المادى للتاريخ ..

وقد نشأت نظرية القانون الطبيعى فى القرن السادس عشر كاعتراض على نظرية القانون الالهى التى كانت تنادى بها الكنيسة فى العصور الوسطى ، أى انها قامت لأغراض غير دينية ، وان لم تجهر بذلك فى البداية . وانتهى الأمر فى هذه النظرية الى القول بأن الناس كالجوامد : يخضعون لقوانين طبيعية (فيزيائية) معينة . فكما أن المواد تسخن بالنار ، فكذا الانسان يسخن بالغضب ونحوه من عوامل الثورة . وكما أنها تبرد بالثلج فكذا الانسان بالكسل والترف ونحوهما.

ثم بعثت هذه النظرية فى القرن الحالى على أساس دينى وذلك بالقول بأن القانون الطبيعى : « هو تلك المبادىء الرشيدة التى أودعها الله تعالى (خالق الطبيعة والناس) فى عقول البشر » وبذلك وصلوا حتمية القانون الطبيعى بالحتمية الالهية وجعلوها أمرا واحدا .

وهذه هى النظرية السائدة الآن فى الفكر الحديث . والتى تنافس النظرية المادية الماركسية وتناجزها .

وبذلك فان نظرية التفسير المادى للتاريخ ـ التى قال بها ماركس ـ هى نظرية حتمية .

لأنها تقرر أن البشر يخضع لحتمية مصيرية : هى حرب الطبقات . وأنه مسير بضرورة اقتصادية هو حل التناقضات التى تتوالى عليه بسبب غلبة الدوافع الاقتصادية التى تسير حياته .. وأن هذا المصير لا حل له الا بما يسمى « بالحتمية الاشتراكية » بلا بديل آخر .

وقد شرح الكثيرون هذه النظرية من قبل ، وأعتقد أن اعادة

شرحها ــ فى مجال الفكر العالى ــ يكون تكرارا ثقيلا .. كما أن اعادة نقدها تكرار ثقيل أيضـــا ..

فنقصد للموضوع قصدا مباشرا ..

ونقول ، مع افتراض العلم بهذه النظرية وتقييمها :

هل يعترف القرآن الكريم بهذه النظرية ويؤيدها ؟

وان لم يكن كذلك :

فهل تضمن القرآن تفسيرا معينا للتاريخ ؟

لا يعترف القرآن بالتفسير المادى للتاريخ ؟

وهذا قول لا يحتاج لبرهان . لأن الاعتراف بوجود الله سـبحانه وتعالى ، وبالروح ، وبالغيب ، وبالقضاء والقدر ، وبالحساب واليـوم الآخر : كل ذلك يتناقض مع القول بانكار وجود الله سـبحانه وتعالى وانكار الروح ، الحكم بأن الدافع الاقتصادي هو المسيطر على البشر وأنه قد اقتضى حربا طبقيا على النحو الذى أبرزته نظرية ماركس على النحو المعروف .

هل تضمن القرآن تفسيرا معينا للتاريخ ؟

ولا شك أن القرآن ــ وقد عمر بالقصص ابتداء من خلق آدم عليه السلام الى ما كان من شأن رسول الله صلى الله عليه وسلم مع قومه من قريش والأنصار وغيرهما ــ قد تضمن ما يهتدى به من حتميات أمر الله تعالى وقضائه وقدره فى عباده ..

وقد صرح القرآن الكريم أحيانا بالمغزى المقصود ــ جزئيـا أو كليا ــ فى بعض المواضيع كقوله تعالى : « ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض » البقرة ــ ٢٥١ .

وتركه غامضا فى بعض الأحيان الأخرى ، كقوله تعالى : « ولو شاء

ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين * الا من رحم ربك ولذلك خلقهم .. » هود ــ ١١٨ و ١١٩ .

ولذلك فاستكناه المغزى الشامل الكامل ، والتفسير الجامع والحكمة العليا والمقصد النهائى ، هو أمر فوق طاقة البشر ..

وانما نحاول هنا ــ مستغفرين قبل البدء ــ أن نرصد بعض القوانين الربانية التى نظن ــ والله أعلم ــ أنها ذات شأن فى محاولة هذا التفسير .

وهذه القوانين هى :

١ ــ أن الانسان عابد بطبيعته . وأن هذه الطبيعة أو الغريزة هى التى تدفعه دائما الى اتخاذ معبود . وانه ان لم يعبد ما ينفعه ، فانه سيعبد ما لا يضره ولا ينفعه ، فيحيق به ضرر الاخفاق فى العبادة الصادقة ..

٢ ــ أن عبادة الله على وجه التوحيد هى أعلى العبادات وهى وحدها التى تحقق خير الانسانية .

٣ ــ أن هناك صراعا أبديا بين الذين يعبدون الله تعالى ، وبين الذين يعبدون غيره .

٤ ــ أنه يتعين الايمان بحتميات اسلامية مختلفة أهمها :

حتمية القضاء والقدر .

وحتمية النتائج المرتبطة بالأسباب الربانية .

وحتمية الثواب والعقاب والحساب .

القانون الأول : أن الانسان عابد بطبيعته :

ويقتضى ذلك تعريف ماهية العبادة وحقيقتها :

فالعبادة هى الخضوع لقوة معينة والعمل وفقا لهذا الخضوع ، بنية الاخلاص والتفانى لهذه القوة .

فان كانت عبادة لله تعالى فهى تعرف بأنها الخضوع لله تعالى وحده بلا شريك له (أى الخضوع لأحداثه وأحكامه) والعمل وفقا لهما بنيـة الاخلاص لله تعالى وحده دون سواه • بحيث يكون الأول (أى الدافع له) والآخر (أى الغاية المقصودة) •

وان كانت عبادة لغير الله تعالى : فهى خضوع لدافع قاهـر آخـر والعمل لأجله بهذا الاخلاص والتفانى الذى يجعل هذا الدافع غرضـا نهائيا ، يتفانى فيه كأول وآخر •

وفى كل الأحوال : فالعبادة لها ثلاثة عناصر : انها خضوع ، وعمل، ونية •

* * *

والدوافع القاهرة للانسان كثيرة •

وهى تنحصر ـ جملة ـ فى ثلاثة : الهوى • والطمع • والكبرياء ، استرشادا بما روى عنه صلى الله عليه وسلم : « ثلاث مهلكات هوى مطاع وشح متبع واعجاب المرء بنفسه » عن ابن عمر عند الطبرانى [1] أو « اذا رأيت هوى مطاعا وشحا متبعـا واعجـاب كل ذى رأى برأيه فالزم خويصة نفسك » •

فأى غرض من هذه الأصول الثلاثة ـ أو فروعها ـ استبد بالانسان وصار دافعه المحرك له وباعثه الذى يستنهضه ، من ناحية ، وغايته التى يقصدها وغرضه الذى يستهدفه : فان ذلك الغرض يكون منه بمثـابة العبادة التى يخضع لها ويعمل من أجلها ويتوجه اليها •

وقيل فى تفسير : « بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئتـه فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون » البقرة ـ ان من كسب سيئة : أى انطبع قلبه بها • وأحاطت به : أصبحت باعثه المحرك له وغايتـه التى ينتهى اليها ، فتكون ـ من عمله ـ أوله وآخره وبدايته ونهايته •

---

(1) قال فى الجامع الصغير : ضعيف ، وعلى الرغم من ذلك لقد وجدت فيه قولا جامعا فى حصر أصول آفات النفس وعيوبها •

وبترجمة هذا العصر لمعانى « الهوى » و « الطمع » و « الكبرياء » نستخرج معانى أشهر عبادات هذا الزمان .

فعبادة الهوى : هى بذاتها عبادة « الجنس » أى الشهوة . فقد قرر أصحاب مدرسة التحليل النفسى أن الجنس هو الغريزة الانسانية الوحيدة التى تتفرع منها جميع دوافعه ، وأن سائر ما اعتبره علماء النفس الآخرون من الغرائز انما هو من مظاهر هذه الغريزة التى ترجع اليها وحدها جميع نوازع النفس .

واذا صار الجنس هو الدافع والغاية فانه كمن قال الله فيه « من اتخذ الهه هواه » فيكون عبادة له .

وعبادة الطمع : هى بذاتها عبادة « الاقتصاد » . فقد قرر ماركس أن الاقتصاد هو الدافع الأعلى والوحيد لكل التصرفات البشرية وأن كل النظم انما وضعت لخدمته ، وأن الرأسمالية كانت تتحصن بنظم الدولة والدين والأخلاق والقانون لأجل استغلال الطبقة العاملة الكادحة والاستيلاء على وسائل الانتاج وتسخيرها لصالحها ..

وماركس بدوره يريد أن يجعل هذا الدافع الأعلى غاية لنظامه الاجتماعى الذى يقترحه ، وبذلك بأن « الاقتصاد » فى نظره هو الدافع والغاية مما يجعله عبادة حقيقية ، أنكر فى سبيلها العبادة الالهية وأعلاها على جميع القيم الانسانية .

وعبادة « الكبرياء » أساس لكثير من الأقوال الحديثة التى تنادى أن « الشعور بالذات » و « بالوجود » هو المعنى الحقيقى لطعم الحياة والحرية .. وأن لحظات « الوجودية » هى لب الحياة ، التى يجب فى سبيلها التخلص من كل « كبت » يمنعه والوصول الى كل « تنفيث » يحققه . وليس اصطراع الناس على « النفوذ » و « الشخصية » ونحو ذلك الا تفاعيل وتصريفات للكينونية [1] والأنانية والذات والمظاهر ..

---

(١) اى لفعل كان يكون كيانا ..

ويدل على ان الانســـان عابد بطبيعته ـ مما ورد فى القــرآن ـ قوله تعالى : « مثلهم كمثل الذى استوقد نارا » البقرة ـ ١٧ .

فقد شبه الله تعالى الباحث عن الهدى بالذى يستوقد النار وهــذا دليل على أن الانسان بطبعه يبحث عما يخضع له ، لأن الانسان يخضع نفسه لدليل الهدى الذى يستيقنه ..

ومنه قوله تعالى عن ابراهيم عليه سلام الله : « فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربى » الأنعام ـ ٧٦ وما بعدها ..

وليس مثل ابراهيم فى ذلك الا مثل الانسان عامة يبحث عن اله .. وما أغناه عن ذلك لولا غريزته التى تدفعه له . وهذا هو شأن البشر فى كل زمان ومكان .. يبحث عما يكمله وتحتاج روحــه اليه ، وهو الله سبحانه وتعالى الذى أوجده واليه مرجعه .. ولقد أرسل الله تعالى آدم بالحق نبيا ورسولا ، وبذلك اقترنت البشرية منذ أول نشأتها بالعبادة .. وكلما اندثرت الأديان بحث عنها الانسان وافتقدها .

وقد بين الله سبحانه وتعالى أن الانسان قد يضل فى هــذه الغريزة بسبب انقياده لظاهر أمور الحياة التى تحجبه عن الحق سبحانه وتعالى . فذكر أصناف الشرك بالله تعالى من اتخاذ هذه الأغراض السابقة عبــادات من دون الله .

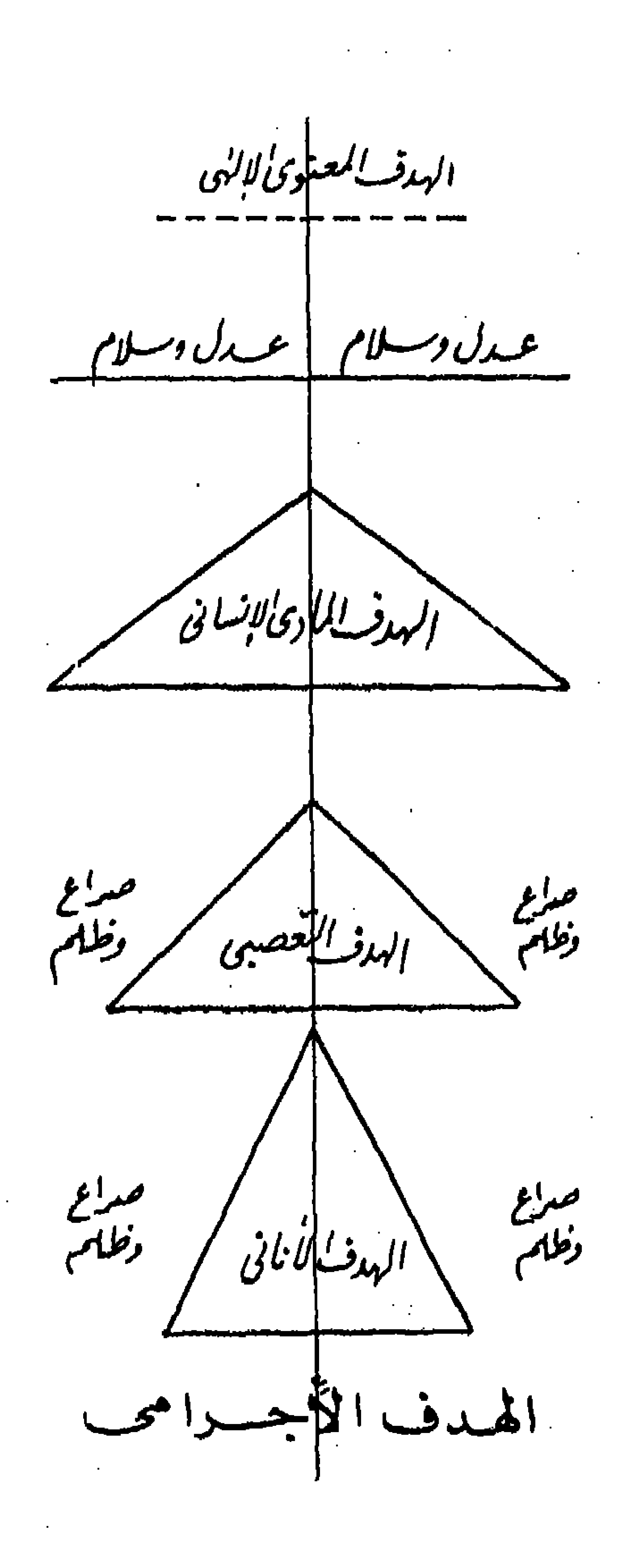
ولعل عبادة الأوثان والأصنام هى أكثر العبادات سذاجة ، ولعلها أقل خطرا من عبادة الهوى والمـــال والكبرياء التى تلتبس بالنفس ، فيشرك به وهو يحسب نفسه على الصراط المستقيم وقد ندد الله تعــالى بعبادة الهوى بقوله :

« أفرأيت من اتخذ الهه هواه وأضله الله على علم » الجاثية ـ ٢٣ .

« أرأيت من اتخذ الهه هواه أفأنت تكون عليه وكيلا » الفرقان ٤٣ .

القانون الثانى : ان عبادة الله أعلى العبادات :

وذلك لأن العبادة ـ أى الأغراض الانسانية النهائية ـ كلما ارتقت كلما كانت أقدر على تصفية الصراعات ، وعلى ارساء العدل والسلام •



وذلك طبقا لظاهرة تسمى باسم ظاهرة (تدرج المثل)

وطبقا لهذه الظاهرة : فان الاهداف الانسانية تتـدرج من الهـدف الاجـرامى أو العـدوانى ، الى الهـدف الأنانى، الى الهدف التعصبى (الطائفى والعنصرى) الـى الهدف المادى الانسـانى الى الهدف المعنوى الانسـانى • أو المطلق المجرد ، وهو الهدف الالهى الربانى •

والهـدف العـدوانى أو الاجرامى ـ وهو أدنى هذه الاهداف ـ يؤدى الى انشاء الصراع والظـلم حتى مـع النفس لأن المجرم عدو نفسه وعدو للمجتمع •

والهـدف الانانى أو الانطوائى يؤدى الى مسـالة النفس فقط وعداوة المجتمـع كله ، مما ينشىء الصراع والظلم

والهدف التعصبى يحصر السلام والعدل داخل الكتلة التعصـبية

(الطائفة أو الجنس أو الحزب أو نحو ذلك) وينشىء الصراع والظلم فيما عدا ذلك .

والهدف الانسانى المادى — كالاقتصاد — يحصر العدل والسلام الى مستواه ويضحى بما يفوقه كالحرية والكرامة الانسانية ونحوه .

وأما الهدف الربانى المعنوى الأعلى فهو يحقق السلام والعدل على طول قاعدة العلاقات الانسانية لأن الله سبحانه وتعالى يأمر بالعدل والاحسان ، ولأن هذه الأهداف تبصر بمختلف نواحى العلاقات الانسانية كالمحلق بالطائرة يبصر بمحيط الأفق بعكس الواقف فى طريق ضيق محصور .. فان المثل العليا الربانية — كالعدل والحق والرحمة والسلام وسائر ما تدل عليه الأسماء الحسنى — شديدة التحرى لعدم الافتيات على مصلحة من المصالح التى يرعاها الاسلام .. وهذا من شأنه أن ينفى التناقضات والصراعات التى تسبب التطور على الوجه الذى لاحظه هيجل وماركس ، مما يؤدى الى قابلية الشريعة الى الثبات وعدم تعرضها للحاجة الى التطور ، على الأقل فى كلياتها وأصولها .

ولذلك كله فالعبادات الدنيئة تضر ولا تنفع .

وكلما ارتقت الأهداف كلما كانت أكثر نفعا ومصلحة ، والعبادة الوحيدة الخالصة من الضرر ، المحققة للمصلحة الكاملة هى عبادة الله سبحانه وحده بلا شريك .

وهذا ملحوظ فى الانطلاق وراء هدف المتعة الجنسية أو هدف الطمع والمال مثلا :

فالمتعة الجنسية — اذا لم تكن فى كنف الزواج — تؤدى دائما الى الصراع لتعارض المصالح .

فان المرأة تمنع نفسها ، لأن استسلامها سيضحى بكيانها وفرصتها فى الحياة الآمنة المستقرة لعلمها بأن الزانى بها يتخلى عنها اذا أشبع نهمته ، ويحملها ثمرة هذه العلاقة (الوليد) لتشقى به .

فيزداد الرجل وجدا لذلك ويقابل امتناعها اما بالحيلة والخداع حتى يوقع بها أو بالكبرياء والجفاء والتجنى •• واذا تذوقا مرة هـذه الثمرة المحرمة فانهما يذوقان عذاب هذا الصراع مرات ••

كما أن هذه العلاقة قرينة الاعتداء والظلم ، فالزانى يظلم الزانيـة فى سلبها عفافها الذى يشرفها فى الناس وفى عدوانه على حقوق زوجهـا وأهلها ••

وأما فى الزواج فتتوازن المصالح على بساط العدل والسـلام كشأن كل العلاقات التى تقوم فى رحاب الدين على أسـاس من العـدل والسلام بين الجميع •• فالزوج يحسن لزوجته ويعدل معها وهى تحسن اليه وتعدل معه وأهلها وأهله وأولادهما والجميع فى أمان من هذه العلاقة المشروعة ••

وبذلك فان العلاقات المشروعة تخلو من الظلم والصراع ويسودها العدل والسلام ••

وكذلك بالنسبة للمال ، فانه ان لم تكن حيازته فى كنف الدين ، بأن يكتسب من حلال ويتوجه الى الحلال والى أداء المصالح المشروعة والانفاق على المصالح الواجبة ، فانه يكون مدعاة لحسد المحرومين وحقد المنافسين وتعالى صاحبه وزهوه به واستخدامه فى الظلم والاستغلال ، فيكون أداة سوء بدلا من أن يكون اداة خير واصلاح ••

القانون الثالث : الصراع بين حزب الله وحزب الشيطان :

أو الصراع بين الخير والشر •• أو بين عبـادات الحق والعبادات الباطلة •

وهو صراع بين المبادىء ••

فبناء على ما بيناه من أن الانسان عابد بطبيعته وأن هناك من يعبد الله تعالى ، وهناك من يعبد من دونه اطماع الدنيا وشـهواته وأنانيته ومكانته •• فبناء على ذلك يقوم الصراع بين الفريقين ، كل منهما يريد لعبادته ان تسود ••

فالمذهبية دائما مكافحة مجاهدة •• وكل صاحب ايمان وعقيدة لابد ان يجاهد ويكافح من أجل نشر عقيدته ، أو على الاقل من أجل الدفاع عنها ضد الحروب المضادة ••

فحتى لو سكن ولم يقم بدعوة أو جهاد لعقيدته ، فان أصحاب العقائد الاخرى سيردون عليه قوله ، طامعين فى أن يبشروا بعقيدتهم فى داخل نطاق المؤمنين بالعقائد الاخرى ••

وهكذا فان المذاهب والعقائد ـ بما فيها العقائد الدينية ـ لابد من أن تجاهد وأن تدعو لنفسها وان ترد الحروب المضادة التى تشن عليها •

وكم من صف وقف فيه أهل القرابة ضد آخر به أهل قرابتهم من أب أو أخ أو ولد ••

وكم فرق المبدأ بين الأحباء ، وشتت الأصفياء ••

وحتى الشيوعية التى تدعى أن الصراع للاقتصاد ، قد آل أمرها الى اقتحام حروب المبادىء والمذاهب ••

ان الحرب الباردة التى تلفح العالم الآن بزمهريرها ، هى حرب مذاهب وعقائد وايمان ••

وحربنا مع الشيوعية والمذاهب الاخرى هى حرب عقيدة وايمان فنحن نخشى على ديننا منهم ، وهم يتظاهرون بالتدين ليخدعونا ، كما تقدم فى الفقرة المنقولة عن الكوميونيست •

ولو حكمنا الدافع الاقتصادى والعنصر المادى وحده لما بلغت الحرب الى هذه الدرجة من الضراوة ، ولما اتخذت هذا اللون من الصراع المذهبى، فان للحرب الاقتصادية لون آخر من التنازع على وسائل الانتاج وعناصره وطرقه ، كمحاولة الاستحواذ على الموارد وطرق المواصلات والاسواق ونحو ذلك •• وأما حرب المذاهب ـ وان أدت الى النصر النهائى لغرض اقتصادى معين ـ الا أنها حرب تضحية وانفاق لا يتوازن مع المنفعة التى تقرها وترسيها وتجنيها •

والثابت بنصوص القرآن الكريم أن الانسان قد جبل على مقاتلة بعضه بعضا وعلى التنازع والتحارب ..

قال الله تعالى :

« قلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو » البقرة .

وقال : « كتب عليكم القتال وهو كره لكم » .

وبسبب أن غريزة القتال هى غريزة حتمية مفروضة على الانسان ، فانه لا مفر من التسامى بهذه الغريزة .. والارتقاء بها والعلو بها ، وتحويلها من الصراع على الدنايا الى الصراع لاقرار الخير والمصلحة واعلائها .. وضمهم الى نظام سلام لا صراع فيه ولا ظلم ، مادام هذا النظام سائدا..

* * *

وقد نشأ الصراع على المبدأ والعقيدة منذ بدء الخليقة ، فان الشيطان ناصب آدم العداء . وأعلن عليه حربا أبدية الى يوم البعث كما تدل الآيات الكثيرة الواردة فى القرآن الكريم .

وقد قال الله تعالى فى ذلك :

قال ما منعك ألا تسجد اذ أمرتك قال أنا خير منه خلقتنى من نار وخلقته من طين .

قال فاهبط منها فما يكون لك أن تتكبر فيها فاخـــرج انك من الصـــاغرين .

قال أنظرنى الى يوم يبعثون .

قال انك من المنظرين .

قال فبما أغويتنى لأقعدن لهم صراط المستقيم . ثم لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمانهم وعن شمائلهم ولا تجد أكثرهم شاكرين .

قال اخرج منها مذءوما مدحورا لمن تبعك منهم لأملأن جهنم منكم أجمعين •

ويأدم اسكن أنت وزوجك الجنة فكلا من حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين •

فوسوس لهما الشيطان ليبدى لهما ما وورى عنهما من سوءاتهما وقال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين • وقاسمهما انى لكما لمن الناصحين • فدلاهما بغرور فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سوءاتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة وناداهما ربهما ألم أنهكما عن تلكما الشجرة وأقل لكما ان الشيطان لكما عدو مبين •

قالا ربنا ظلمنا أنفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين•

قال اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم فى الأرض مستقر ومتاع الى حين • (الأعراف من ١١ الى ٢٤) •

ومن ثم فقد استعرت الحرب الدائمة بين أولئك الذين يعملون على اقرار أوامر الله تعالى وتنفيذ أحكامه ، بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وبين اولئك الذين يريدون ان تسير الأمور عوجا ويصدون عن سبيل الله ويأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف ، وذلك ليسيروا بأغراضهم المنحرفة، من الهوى والطمع والأنانية •

ومما ورد فى ذلك فى كتاب الله :

« واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا واذكروا نعمة الله عليكم اذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته اخوانا وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تهتدون •

« ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون » (آل عمران ١٠٣ ، ١٠٤) •

وقال سبحانه وتعالى أيضا :

« المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف ويقبضون أيديهم نسوا الله فنسيهم ان المنافقين هم الفاسقون » (التوبة ٦٧) •

« والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله أولئك سيرحمهم الله ان الله عزيز حكيم » (التوبة ٧١) •

وقد ميز يوسف كمال محمد فى مقاله « فلسفة التاريخ فى القرآن » السابق ذكرها (المسلم المعاصر ــ يوليو ١٩٧٥) بين « التدافع » بمعناه القرآنى ، و « الصراع » بمحتواه الفلسفى الجدلى •

وحدد « التدافع » بأن المقصود به الازهاق النهائى للباطل ليقضى على كل انحراف فيشتد الحق على الباطل حتى يزهقه تماما • بينما « الصراع » هو تطور عن طريق التناقضات التى يظهرها كل حل ، باعتبار أن كل حل يتضمن ــ فى نفسه ــ عناصر تناقضه ويفتح المجال لما يأتى بعده من التطور •

وبذلك فان « التدافع » ينشأ عن حق ثابت لا يتغير ••

واما « الصراع » فيفترض تطور كل حل تتوصل اليه البشرية •

كما أنه انشأ مصطلحا جديدا سماه « الاختلاف » وميزه بأنه يقصد الى التكامل والالتقاء فى انسجام •

وبين ان فى المجتمع المسلم أنواعا من التدافع :

١ ـ فى نفس المسلم بين الفجور والتقوى ، وبين الشيطان والانسان .

٢ ـ فى المجتمع المسلم بين المعروف والمنكر ، أى بين أهل العدل وأهل البغى [1]

٣ ـ خارج المجتمع المسلم بين الكفر والايمان بين حزب الله وحزب الشيطان .

وهذا كله حسن وطيب .

ولكن حتى لا يؤدى ابتداع مصطلحات جديدة الى الاغراق فى خلافات فلسفية وجدلية لا لزوم لها ، فاننى أفضل ـ فيما أرى ـ ان يعتبر « التدافع » و « الاختلاف » بالمعنيين الذين ذكرهما ـ من أنواع الصراع بحقيقته اللغوية والمفهومة منه .

فنقول :

ان هناك صراعا يستهدف الازهاق النهائى للنقيض وهو التدافع المقصود فى الاسلام .

وان هناك صراعا يستهدف التوفيق والتكامل ، وهو الاختلاف الذى يؤدى الى تفاعل العناصر الربانية .

وان هناك صراعا عن طريق تطور المتناقضات التى يظهرها كل حل.

---

(١) من الواضح انه لا يقصد المصطلح الشرعى المستعمل فى باب البغى او البغاة ، الذى يجعل الامام ومن معه هم أهل الحق أو أهل العدل ، والخارجين عليه ـ ممن يتأولون عليه بانه خالف الدين ـ هم أهل البغى أو الخوارج .

وبهذه النظرية التحليلية الواسعة ، نخرج بفهم جديد لقانون التطور، وانه ليس قاصر على الصراع بمفهومه الأخير فقط ـ كما فطن هيجل وماركس ـ ولكنه يشمل هذه الانواع الثلاثة • ولكل منها محل فى التطبيق الاسلامى •

فالاسلام يزهق ما يناقضه من الباطل ، لأنه كامل •

والاسلام يعمد الى التوفيق بين العناصر والأوضاع الربانية ـ كالشعب والسلطة فى التشكيل المسمى بالأمة ، والزنا والتزواج فى التشكيل المسمى بالنكاح وكذا بالتسامى بأى غريزة انسانية وتوجيهها الوجهة الصالحة ••

والاسلام أيضا يعتمد تطور المتناقضات التى يظهرها كل حد ، وذلك كما فى كيفيات استيفاء الضرورات مثلا وملاءمة هذا الاستيفاء ، اذ لاشك أن بعض الاحكام الشرعية تتطور حثيثا فى مجال استيفاء الحاجات والتحسينات وهذا واضح جدا وبصفة خاصة فى المعاملات كالاجارة ونحوها •• ولا يرفض الاسلام أى نوع من هذه الأنواع الثلاثة من التطور كل فى مجاله وللزومه ووظيفته •

وانما نقول هنا : ان الدافع الاساسي والسبب الأول للصراعات بأشكالها المختلفة وأنواعها المتعددة هو دافع العبادة ، والصراع بين أهل العبادة الحقة ـ وهى عبادة الله سبحانه وتعالى ـ وبين العبادات الباطلة من عبادة المادة (الاقتصاد) وعبادة الهوى(الجنس بصفه خاصة) وعبادة الذات (الكبر والنفوذ والطواغيت ونحوها) •

وهذا هو التفسير الروحى الشامل لحركة الانسان و « ديناميكية » التاريخ الانسانى •

والذى يجب أن ننظر اليه فى ضوء الحتميات الاسلامية الواردة فى الكتاب والسنة المعتمدة •

وليس فى ضوء الحتميات الاشتركية (الاقتصادية)

ولا فى ضوء الحتميات النفسية (الجنس)

فالواقع أن التفسير المادى للتاريخ ــ فى ضوء الصراع بين الطبقات ومنع الاستغلال الاقتصادي ــ وان كان صادقا لحد ما وبصورة جزئية ، يؤدى الى اعلاء « الاقتصاد » كغاية عليا ــ أو كعبادة للبشر ..

ومن شأن ذلك أن يجعل المــادة تســيطر على المعنى وتتجاهله اذا تعارض معها .

وهذا هو السبب فى أن الدول الشيوعية تضحى بالحريات والكرامة الانسانية ونحوها من المعانى فى سبيل الغرض الاقتصادى .

كما أن اعلاء المادة يؤدى الى تضحيتها بالأخوة والصداقة والقرابة وســائر الروابط الأدبية ، على النحو الذى أصبح ملحوظا فى هــذه الحياة .

فانه عند « القرش » ينسى الانسان المادى دينه ووطنه وأهله واخوته وصداقته وينقلب على كل هذه القيم ويتحللها فى سبيل المــادة والمنفعة ..

ولذلك فعبادة « الاقتصاد » ومحاولة تقنين هذه العبادة وســيطرة مشروعيتها بهذه النزعة الحديثة الملحوظة ــ سواء فى النظام الشــيوعى أو الرأسمالى ــ ضارة أشد الضرر بالقيم الانسانية الصادقة والتى يجب ان يستخدم « الاقتصاد والمال » فى انجاز متطلباتها .. لأن الاقتصــاد وسيط الى هذه الغايات الحقيقية ، وسلم الى بلوغها وليس هدفا فى ذاته .

ولم تفلح هذه النظم الحديثة الا فى ايجاد « غيلان » تلتهم البشرية .

ســواء كان هذا الغول هو الدولة والوسائل الجماعية فى النظــام الشيوعى والاشتراكى .

أو كان هذا الغول هو رأس المال فى النظام الرأسمالى ..

ومن أجل ذلك كانت النظرية الاقتصادية الاسلامية عادلة ، وهى

التى تحقق الأمن الاجتماعى من هذه السيطرة المهلكة على الانســـان وتسخيره للمادة ..

فان هذه النظرية « حرية بلا فردية ونظامية بلا جماعية » [1]

ونحن نرفض بلا شك زواجا من أجل الثراء .

أو فكرا من أجل المادة ، بأن يستهدف المفكــر الثراء من عمله أو خضوع العمل للمال والآله .. ولأى وسيلة من وسائل النفعية والتسلق الاجتماعى بمختلف مظاهرها لأننا نعمل مخلصين لله سبحانه وتعالى ومثله العليا ، وليس من أجل المادة والمنفعة ..

فان اخضاع المعنى للمادة دناءة .

واعلاء المعنى على المادة نبل ..

وليس من العيب ان يسعى الانسان للمادة ، ولكن على أنها وسيلة خادمة ووسيط لمعنى شريف ، وليس غاية نهائية فى ذاتها ..

وكذلك فعبادة « الجنس » بالقول بأنه الغريزة الوحيدة المسيطرة وراء جميع التصرفات الانسانية ، الدافع الأعلى الحقيقى الذى يكمن وراء جميع أعماله ، هذا القول يؤدى أيضا الى اهدار القيم والمثل ، وتفسيرها ــ نفسها ــ تفسيرا جنسيا ..

نعم نحن لا ننكر الواقع ، وهو أن الجنس قوة دافعة جبارة فى قانون الحياة ، وأن سائر الدوافع الاخرى ، يمكن تفسيرها تفسيرا جنسيا .

ولكنى أرى أن الانسان يتنازعه فى هذه الدنيــا أمران :

الأول: الموت : وهو باب كل تفكير ميتافيزيقى ، وكل تفكير غيبى ..

---

(1) أرجو أن يتسع لى المجال مرة لعرض هذه النظرية . ومعنى أنها حرة بلا فردية : أى تعتمد على الجهد الفردى للصالح العام وليس للمصلحة الشــخصية . وانها نظاميــة بلا جماعية أى تقوم على التضامن دون اعتماد على الوسائل العامة الجماعية .

فهو الذى يدفعه للنظر فى التفكير فى القوى العليا المسيطرة ، والقضاء والقـدر ، وحكمة الحيـاة والاشـياء ، والخير والشر •• ويفتح له باب الخوف والرجاء فى هذه الأمور ، ويؤسس فى نفسه كل الصفات المعنوية والقيم الأدبية التى تشكل الفناء اللانهائى والعقيدة القوية الصلبة التى لا تتزعزع ولا تنقضى ••

الثانى : الحياة : وهى باب كل تفكير مادى لاشباع الهوى والطمع والكبرياء •• وهو الذى يجعله يسعى بكل قوته لتحصيل الأسباب المشبعة لهذه الغايات الموقوتة التى يخضع لقوانين المادة ••

فان الانسان ما أن يقضى نهمته من امرأة حتى يزهدها •• ولا من مال حتى يصير عبئا عليه [1] • ولا من كبرياء حتى ينطوى بما يجلبه عليه التنافس من أحقاد وصراع ••

ولكن ذلك كله لازم لتحقيق المعنـويات التى يجلبهـا التفكير الميتافيزيقى ، والأغراض اللانهائية التى يحتمها التفكير فى الفناء •

فان فعل الخير لذة ومتعة •• ولذلك يجب أن يستخدم هواه الوقتى لتحقيق أغراضه المعنوية اللانهائية ••

وأن الحصول على المادة لذة أيضـا ، كما أنه لازم لفعـل الخير وتحقيق سيطرة المبادىء •• ولذلك يجب أن يسـتخدم طمعه الوقتى لتحقيق هذه الأغراض المعنوية اللانهائية أيضا ••

وكبرياؤه لازمة لغضبته للحق ، ولعزة الايمان وكرامة العقيدة •• ولذلك يجب تحويل هذا الدافع المكـروه فى ذاته الى دافع شريف لازم لسيادة المبادىء ••

وهذا من معانى « الاختلاف » الذى أشار اليه الأسـتاذ يوسف عما فى مقاله السابق ذكره ••

---

(١) حسب قانون المنفعة المشهور فى الدراسات الاقتصادية •

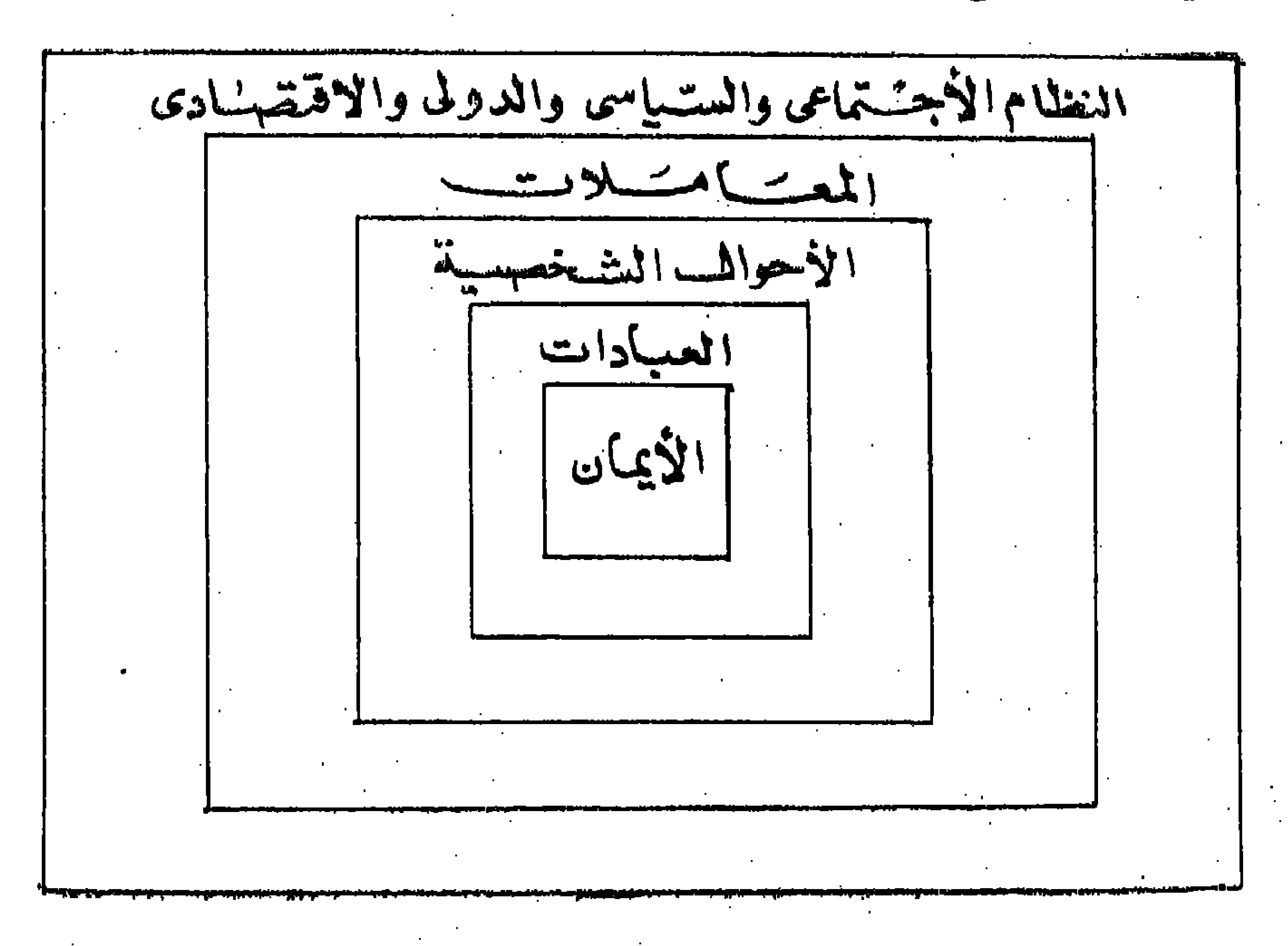
وبذلك فان « الموت والحياة » (سورة تبارك ــ ٢) معا دافعــان متكاملان لديناميكية التفسير الروحى للتاريخ •

وليست « الحياة » فقط بدافعها الاقتصادى كما قال الماركسيون والرأسماليون ، ولا بدافعها الجنسى فقط كما قال النفسيون من أنصــار التحليل النفسى ، وانما بتكاملهما معا ، حتى يتحقق الخلود واللانهائيــة والأغراض البناءة الدائمة بالنظر الى عنصر الموت ويتحقق الانتفاع القوى للوسائل اللازمة لتحقيق المبادىء والمعنويات بالنظر الى عنصر الحياة •

ولا شك أن « المادة » توجد نوازع روحية فى الانسان من الشوق والأمل واشباه ذلك وأضداده • ولكن يجب نقل هــــذه النوازع من الأغراض الوقتية الفانية الدنيئة الى الأغراض الدائمة اللانهائية الشريفة التى يبعث عليها الفكر المعنوى •

القانون الرابع : الايمان بالحتميات الاسلامية المختلفة :

فان عدم الايمان بأى حتمية من هذه الحتميــات يعــرقل سريان الايمان فى النفس ••



فان الانسان اذا وجد فى قلبه حرجا من تقبل أى أمر من أمور الايمان ، فان ذلك يفسد العقيدة من أساسها ويفتح عليه أبواب الشك حتى تقض اليقين من مضجعه .

ونحن نصور النظام الاسلامى كحصن بالترتيب المبين فى الشكل السابق ..

المقر الداخلى (الذى به القيادة) هو الايمان اذ أن به تنصلح كل الأمور ، وبفساده تفسد كل الأمور .

وهذا القلب الداخلى يحرسه سور من العبادات ..

فلا يستقيم الايمان الا باستقامة العبادات واتنظامها ..

والعبادات بدورها لا تستقيم ولا تنتظم الا باستقرار الأحوال اللصيقة بالانسان وأهمها حالته فى أسرته وأهله وأقاربه وجيرانه ونحو ذلك من العلاقات المباشرة ..

وهذه العلاقات اللصيقة لا تستقيم الا بتوفر المال اللازم واستقرار التعامل والاطمئنان فيها ، مما يحققه نظام كفء للمعاملات المالية والسياسية الاقتصادية ..

وهذه أيضا لا تستقيم الا بانتظام الحياة الاجتماعية والنظم السياسية والدولية ..

لأن المسلم لا يستطيع أن ينعم بنظام المعاملات الاسلامى الا اذا كان النظام السياسى يسمح بذلك .

والنظام السياسى لا يستطيع أن يكون اسلاميا الا اذا كان المركز الدولى للمسلمين من القوة والمتانة بحيث يقف فى مواجهة الغزو الفكرى والثقافى الخارجى الذى يجبر المسلمين على التخلى عن نظمهم واتخاذ هذه النظرة المغيرة .. فان النظريات والنظم لا تستقر الا بسند دولى ..

وهكذا فان انهيار المركز الدولى الاسلامى ، يؤدى الى انهيار النظام السياسى الدستورى الاسلامى ، فنظام المعاملات والاقتصاد الاسلامى ، فنظام الأحوال الشخصية والعلاقات اللصيقة بالانسان فعباداته فايمانه ..

والشك فى أى حتمية اسلامية على طول هذا التسلسل يؤدى فى النهاية الى التأثير فى الايمان .

فاذا بدأنا بالعلاقات الدولية فان العجز عن اجابة سؤال يتعلق بها ، يؤدى الى نقض هذا السور الأول من أسوار الايمان .

ومن هذه الأسئلة :

كيف تؤمن بنظام دولى يعترف بالرق ؟

أو كيف تؤمن بنظام دولى يقر الجزية على غير المسلمين فقط ؟

أو كيف تؤمن بنظام يقسم العالم الى دار حرب ودار اسلام ..

فيجب على المسلم أن يفهم هذه الأمور وأمثالها حفظا لهذا السور .

فاذا انتقلنا الى السور الثانى ـ سور النظام الدستورى .

فان عدم الايمان بتحقيق ما ورد فى الكتاب والسنة فيه يزعزع هذا السور ويهدمه ..

ومن هذا القبيل :

كيف ننفذ نظام البيعة وهو مختلف عن نظام الانتخاب العام ..

أو كيف تستقيم الحريات فى ضوء القيود الاسلامية ..

أو كيف ننفذ نظام الشورى وهو مغاير لنظام المجالس الشعبية النيابية ..

وعدم الايمان بالأحكام الاسلامية فى هذه الأبواب وأمثالها يدك هذا السور بدوره ، فينفذ الخلل الى السور الثانى وهو سور المعاملات والاقتصاد ..

وعند ذلك يندك السور التالى ، فتسيطر المادة على علاقات الزوجية والرحم والقرابة والجوار .

وعند ذلك لا يستقيم الانسان فى عباداته لأنه سيضع « القرش » فوق المادة .

وعند ذلك لا تستقيم عقيدته ..

ويتشكك فى أسس هذه العقيدة ..

هل حقيقة يوجد قضاء وقدر .. وما معناهما ؟

هل حقيقة يوجد حساب وآخرة ..

فاذا به يقرأ القرآن ولا يعيه .. اذ سيجد فيه ألفاظا بلا معانى .. اذ أنه لا يؤمن بحقيقة الجنة والنار عندما يقرأ أيات الترغيب والترهيب بهما ..

ولا يؤمن بالملائكة والشياطين عند ذكر مايرتبط بهما ..

ولا يؤمن بحتمية القوانين البشرية الخالدة مثل قوله تعالى : « ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » أو « ولا يحيط المكر السيىء الا بأهله » أو « لئن شكرتم لأزيدنكم » أو « ولينصرن الله من ينصره » .

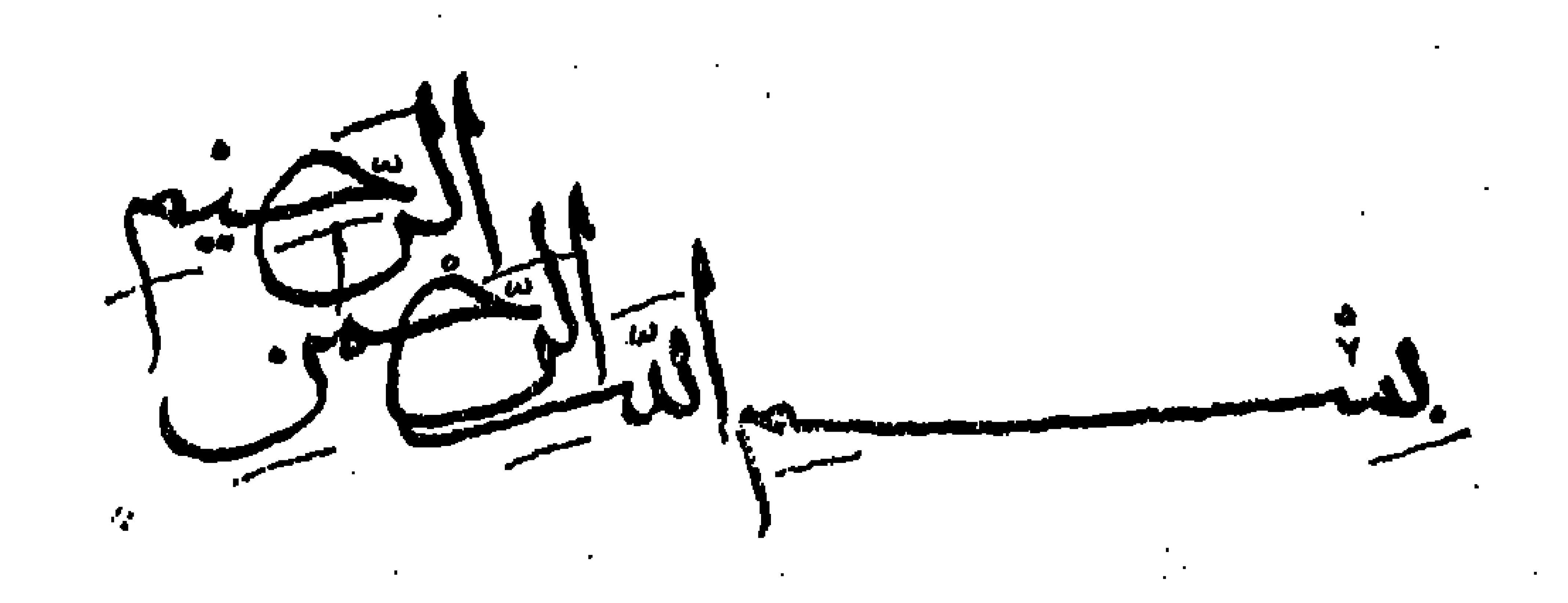
فلا يعمل على ايجاد ما تتحقق به هذه القوانين ولا يخشى الأسباب المعوقة لها ..

وبذلك لا يتحول القرآن فى نفسه الى « واقع » والى « برنامج عمل » والى « امام ومرشد وهاد » بل يظل مزامير للتغنى وأناشيد للمآتم ، وتعاويذ للبركة أو الحفظ ، ونحو ذلك مما نشاهده من أحوال المسلمين حيال كتاب الله الكبير .

وبذلك تبطل الحتمية الاسلامية ..

ويبطل التفسير الروحى للتاريخ ..

ويبطل التفسير الأساسي للدوافع الانسانية وقوانين الحياة العليا فى نظام البشر ..



Islam a quarterly journal

hijra 1390

vol 1 no 1

Published by and copyright
Islam Magazine
2 Bristol Gardens
London W9 2JG England

Printed by J and P Weldon
London

Publisher
'Abd al Haqq R Bewley
Editor
Abu l Qasim Spiker
Assoc Editor
'Abd al-Basir Stavis
Calligraphy
'Abd al Lateef Whiteman
Photography
'Abd al Adheem 'Abd al-Ghafur
Typesetting
'Abd al-Hayy al-Amin 'Abdas-Sabur
Mariam Tobey

Subscription Rates – 4 issues
UK £5 USA or Canada $12
Elsewhere abroad £5 40
Please send orders
for subscriptions to
Subscription Department
Islam
2 Bristol Gardens
London W9 2JG. England
Single Issue
UK £1.25 USA $3

خدمات مكتبية

دليل الباحث في الدستور الاسلامي

د . جمال الدين عطية

المؤلف	الكتاب
ابراهيم دسوقي الشهاوى	الحسبة فى الاسلام
ابن تيمية	الحسبة فى الاسلام
ابن تيمية	السياسة الشرعية
ابن الطقطقا (محمد بن على بن طباطبا)	الفخرى فى الآداب السلطانية والدول الاسلامية
ابن قتيبة	الامامة والسياسة
ابن القيم	الطرق الحكمية
أبو الاعلى المودودى	أضواء على حركة التضامن الاسلامى
أبو الاعلى المودودى	بين الدعوة القومية والرابطة الاسلامية
أبو الاعلى المودودى	نحو الدستور الاسلامى
أبو الاعلى المودودى	نظرية الاسلام السياسية
أبو الاعلى المودودى	نظرية الاسلام وهديه فى السياسة والقانون والدستور
أبو بكر الجزائرى	الدستور الاسلامى
أبو عبيد	الأموال
أبو يعلى	الأحكام السلطانية
أبو يوسف	الخراج
أحمد ابراهيم	طرق القضاء في الشريعة
د . احمد ابراهيم الشريف	دولة الرسول في المدينة

أحمد الزينى	صياغة موجزة لمشروع دستور اسلامى
د . أحمد شلبى	الاسلام والوعى السياسى
د . أحمد شلبى	السياسة والاقتصاد فى التفكير الاسلامى
أحمد فيصل	صياغة موجزة لمشروع دستور اسلامى
د . أحمد محمود صبحى	نظرية الامامة لدى الشيعة الاثنى عشرية
التسترى	قضاء على
تقى الدين النبهانى	التكتل الحزبى
تقى الدين النبهانى	الخلافة
تقى الدين النبهانى	الدولة الاسلامية
د . جمال الدين عطية محمد	نقد كتاب حسن عشماوى (قلب آخر لأجل الزعيم) (بمجلة الشعب والارض)
حسام قوام السامرائى	المؤسسات الادارية فى الدولة العباسية
حسن عشماوى	قلب آخر لأجل الزعيم
الخشنى	قضاة قرطبة
رأفت شفيق شنبور	دستور الحكم والسلطة فى القرآن والشرائع
السيد روح الله الخمينى	الحكومة الاسلامية . مكتبة المعارف بيروت
د . سليمان الطماوى	السلطات الثلاث
د . سليمان الطماوى	السلطات الثلاث فى الدساتير العربية المعاصرة وفى الفكر السياسى الاسلامى
الشيرزى	نهاية الرتبة في طلب الحسبة
د . صبحى الصالح	النظم الاسلامية . دار العلم للملايين . بيروت
الطبرى (على بن زين)	كتاب الدين والدولة . دار العلم للملايين بيروت
ظافر القاسمى	نظام الحكم فى الشريعة والتاريخ . دار النفائس بيروت ١٩٧٤
عارف تامر	الامامة فى الاسلام
عباس محمود العقاد	الانسان فى القرآن
عباس محمود العقاد	الديمقراطية فى الاسلام
عبد الجليل عيسى	مالا يجوز فيه الخلاف بين المسلمين
د . عبد الحميد متولى	أزمة الفكر السياسى الاسلامى فى العصر الحديث
د . عبد الحميد متولى	النظام السياسى الاسلامى
عبد الحى الكتانى	التراتيب الادارية
د . عبد الرحمن بدوى	الأصول اليونانية للنظريات السياسية فى الاسلام
عبد الرحمن عبد الخالق	الشورى فى ظل نظام الحكم الاسلامى . دار القلم والدار السلفية الكويت
د . عبد السلام الترمانينى	حقوق الانسان فى نظر الشريعة الاسلامية .
عبد العال عطوة	نظام القضاء فى الاسلام
د . عبد العزيز الخياط	المجتمع المتكافل فى الاسلام
عبد القادر عودة	الاسلام وأوضاعنا السياسية
عبد القادر عودة	الحكم فى الاسلام

عبد القادر عودة — المال والحكم فى الإسلام

عبد الكريم الخطيب — الخلافة والامامة

د · عبد الكريم زيدان — الفرد والدولة فى الشريعة الاسلامية

د · عبد الكريم عثمان — النظام السياسى فى الاسلام . دار الارشاد · بيروت ١٩٦٨

عبد الله القاسمى — الاســـلام وتقنين الأحكام · مكتبة المعارف · بيروت ·

د · عبد الله مرسى مسعد — سيادة القانون بين الشريعة الاسلامية والقوانين الوضعية ·

عبد المتعال الصعيدى — الحرية الدينية فى الاسلام

عبد المتعال الصعيدى — حرية الفكر فى الاسلام

عبد المتعال الصعيدى — السياسة الاسلامية فى عهد النبوة

عبد الوهاب خلاف — مصادر التشريع الاسلامى فيما لا نص فيه

عطية مصطفى مشرفة — القضاء فى الاسلام

د · على حسنى الخربوطلى — الاسلام والخلافة · دار بيروت

على عبد الرازق — الاسلام وأصول الحكم

على عبد الواحد وافى — الحرية المدنية فى الاسلام

على عبد الواحد وافى — حقوق الانسان فى الاسلام

على عبد الواحد وافى — المساواة فى الاسلام

على على منصور — خطوة رائدة نحو تطبيق أحكام الشريعة الاسلامية فى الجمهورية العربية الليبية

على على منصور — نظم الحكم والادارة

على قراعة — الأصول القضائية

د · عماد الدين خليل — ملامح الانقلاب الاســـلامى فى خلافة عمر بن عبد العزيز

فهيم جاد الله — الجزية والاسلام · دار مكتبة الحياة · بيروت

الماوردى — الأحكام السلطانية

الماوردى — أدب الوزير

محمد أبو زهرة — تنظيم الاسلام للمجتمع

محمد أبو زهرة — المجتمع الانسانى فى ظل الاسلام

محمد أبو زهرة — الوحدة الاسلامية

محمد أسد — منهاج الاسلام فى الحكم · دار العلم للملايين · بيروت

د · محمد البهى — الفكر الاسلامى والمجتمع المعاصر

محمد بن الحسن الشيبانى — شرح السير الكبير

د · محمد حميد الله — مجموعة الوثائق الســـياسية فى عهـد النبوة والخلافة الراشدة

د · محمد رأفت عثمان — رئاسة الدولة فى الفقه الاسلامى

محمد شهير أرسلان — القضاء والقضاة

د · محمد شوقى الفنجرى — الحرية السياسية أولا

د . محمد شوقي الفنجرى — النظام السياسي في الاسلام

محمد صادق بحر العلوم — دليل القضاء الشرعي . ثلاث أجزاء

د . محمد الصادقي — علي والحاكمون

د . محمد ضياء الدين الريس — الاسلام والخلافة في العصر الحديث

د . محمد ضياء الدين الريس — الخراج

د . محمد ضياء الدين الريس — النظريات السياسية الاسلامية

محمد عبد الرحيم مصطفى — النظم الاسلامية

د . محمد عبد الله العربى — نظام الحكم في الاسلام

محمد علي ضناوى — عمر بن عبد العزيز في الحكم والاقتصاد والقضاء

محمد الغزالى — الاسلام والاستبداد السياسى

محمد الغزالى — حقوق الانسان بين تعاليم الاسلام واعلان الامم المتحدة

د . محمد ماهر حمادة — الوثائق السياسية والادارية العائدة للعصر الأموى . الرسالة والنفائس .

محمد المبارك — الأمة والعوامل المكونة لها

د . محمد معروف الدواليبى — مبادىء الاسلام الدستورية فى نواحى الحياة

د . محمد يوسف موسى — نظام الحكم فى الاسلام

د . محمود بابللى — الشورى فى الاسلام

محمود الباجى — مثل عليا من قضاء الاسلام

د . محمود حلمى — نظام الحكم الاسلامى

محمود عرنوس — تاريخ القضاء فى الاسلام

المركز القومي للبحوث — أعمال مهرجان ابن خلدون ١٩٦٢

د . مصطفى كمال وصفى — المشروعية

د . مصطفى كمال وصفى — النظام الدستورى

د . مصطفى كمال وصفى — النظام الادارى

د . منير العجلانى — عبقرية الاسلام فى أصول الحكم

د . نجيب الكيلانى — حول الدين والدولة . النفائس

د . نقولا زيادة — الحسبة والمحتسب فى الاسلام

الفارابى (أبو نصر) — آراء اهل المدينة الفاضلة . تقديم وتحقيق ألبير نصرى نادر . معهد الآداب الشرقية بيروت

الفارابى (أبو نصر) — السياسة المدنية . تقديم وتعليق فوزى مترى نجار . معهد الآداب الشرقية . بيروت

فتحى عثمان — دولة الفكرة التى أقامها رسول الاسلام عقب الهجرة .

القرطبى — أقضية رسول الله

القرعى — معالم القربة فى أحكام الحسبة

القلقشندى — مآثر الانافة فى معالم الخلافة . ثلاثة أجزاء

الهلال الصابى — الوزارة

وكيع — أخبار القضاة · ثلاثة أجزاء

ى · أ · بليايف — العرب والاسلام والخلافة العربية
مؤسسة نوفل بيروت

يحيى بن آدم — الخراج

يوسف ايبش — نصوص الفكر السياسى الاسلامى والامامة عند السنة · الطليعة بيروت

يوسف العظم — فصل الدين عن الدولة ضلالة مستوردة ·
الرسالة بيروت

Abdul Hameed : Theocracy and the Islamic State.

Ali, Mohammed : The Constitution Proposals.

Asad, Muhammad : The Principles of State and Government in Islam.

Fattal, A. : Systeme Juridique des non-musulmans en pays d'islam

Husaini,S.A.Q. : The Constitution of the Arab Empire.

Kabir,Humayun : Science, Democracy and Islam.

Maudoodi : First Principles of the Islamic State.

Meudoodi : Islamic Law and Constitution.

Maudoodi : The nature and contents of Islamic Constitution.

Maudoodi : Political Theory of Islam.

Nizam Al-Mulk : The Book of Government or Rules for Kings

Rosenthal : Islam in modern national State.

Rosenthal : The Muslim Concept of Freedom.

Rosenthal : Political thought in Medieval Islam.

Sanhouri, Abdul Razzak : Le Califat.

نقد كتب

تجديد التفكير الديني في الاسلام

لمحمد اقبال

د. محمد كمال جعفر *

ان قضية التجديد فى الفكر الاســلامى ليست هى بالضبط قضية « الاصلاح الدينى » التى تصدى لها أعلام معروفون فى تراثنا الاسلامى ، وان كنا لا ننكر أن القضيتين مترابطتان • ان بينهما عموما وخصوصا من وجه كما يقول المناطقة • وبغير أن نقحم أنفسنا فى تفصيلات لا يتسع لهــا هذا المقام حول حركات الاصلاح الدينى عبر التاريخ الاسلامى ، نذكر القارىء بمحاولتين جدتا بعد سبات طويل أعقب محاولة الامام الغزالى • وهاتان المحاولتان تشابهتا الى حد يكاد يجعــل بعض الباحثين يعتبرهما محاولة واحــدة ، اتخــذ أحد شــقيها جانبــا ســياســيا متميزا ، واتخذ شقها الآخر جانبا فكريا أو ثقافيا واضــحا • واننا نخص هاتين المحاولتين بالاشارة هنا نظرا لقربهما من عصرنا ، وادراكا بأن صاحباهما عايشا ظروفا ما تزال آثارها ممتدة الى الآن ، ومشاكل تشبه مشــاكلنا كيفا وان اختلفت كما ومدى •

أما المحاولة الأولى فهى محاولة السيد جمال الدين الأفغانى وهى تهدف فى صميمها الى ايقاظ الوعى ، وبعث العقليــة المتحررة فى الأمة

* رئيس قسم الفلسفة الاسلامية بكلية دار العلوم بالقاهرة •

الاسلامية ، وأما الثانية فهى محاولة الامام محمد عبده التى كانت ترمى الى تقديم التراث الدينى فى ضوء العصر الراهن ، والظرف الذى نحياه .

وقد يضم الى هاتين المحاولتين محاولات أخرى بأسلوب آخر وان اختلف الهدف ، مثل المحاولات التى بذلت فى الدفاع عن الاسلام فى وجه التيارات الفكرية المتعارضة . طرقا شتى : مرة بتفنيد شبه الخصوم ، وأخرى بابراز العناصر الثمينة والقيمة من تراث الاسلام ، وذلك يجعل اتناجهم مرآة تنعكس عليها المقومات الأساسية والمبادىء الهامة التى تعتبر موضع اعتزاز كل مسلم . ويمكن أن يعزى الى هذا اللون من المحاولات محاولة العقاد وطه حسين وتوفيق الحكيم ، على الرغم من أن هذه المحاولات طرقت فى بعض مراحلها وخطواتها باب الأدب ، قبل أن تطرق باب الفلسفة . ولم يكن هذا بالأمر الضار كثيرا لأن الأدب نفسه كان يتطلع فعلا آنذاك الى ثورة فكرية كاملة .

أما عرض قضية التجديد الفكرى عرضا فلسفيا فنجده لدى الفيلسوف الشاعر المسلم محمد اقبال ، ويعتبر كتابه « تجديد التفكير الدينى فى الاسلام » Reconstruction of islamic thought الوثيقة الأولى التى ضمنها « اقبال » تصوره العام للقضية ، وما يراه من مقترحات ازاء هذا التجديد .

ويبدأ محمد اقبال بابداء ملاحظة تتعلق بحقيقة لا نهائية الفكر الفلسفى ، وهذه الملاحظة تبرر — بمجرد ابدائها — ضرورة التجديد وفائدته . ويمكننا استيعاب وجهة نظر اقبال بصورة عامة اذا فهمنا الأساس الذى يقيم عليه وجهة النظر هذه وتقوم وجهة النظر على عدة نقاط جوهرية ، تشكل فى مجموعها الخلفية التى أراد اقبال أن يعرضها قبل التقدم برأيه الخاص بالتجديد الفكرى .

ومن هذه النقاط الجوهرية التى لاحظها اقبال أن التفكير الاسلامى اتجه اتجاها مباينا لاتجاه التفكير اليونانى مباينة حادة بالنسبة للمثل الأعلى الذى نشده الجانبان فالمثل الأعلى عند اليونان تحكمه فكرة التناسب التى ملأت عقولهم فشدتهم الى الوجود المتناهى فى الخارج

بحدوده الواضحة المعينة ، بينما هو فى الفكر الاسلامى تحصيل السعادة بالوصول الى اللامتناهى .

ومن الطريف أن اقبال يستوحى هذه الفكرة من القرآن الكريم فى قوله تعالى « وأن الى ربك المنتهى » (النجم ٤٢) . اذ يقول :

ان هذه الآية تنطوى على فكرة من أعمق الفكر التى وردت فى القرآن، لأنها تشير على وجه قاطع الى أن المنتهى الأخير يجب ألا يبحث عنه حركة الأفلاك ، وانما يبحث عنه فى وجود كونى روحانى لا نهاية له . ورحلة العقل الى هذا المنتهى الأخير رحلة طويلة وشاقة .

ومن بين هذه النقاط أيضا ملاحظة اتجاه الفكر الاسلامى الى تصوير الكون متحركا ، متغيرا ، متطورا dynamic, changing, developing تسرى فيه الحياة ممثلة **العلاقة الدائمة بين الزمان الالهى والزمان المتجدد** مما أتاح الفرصة لاحدى النظريات الاسلامية أن تقول «بالخلق المستمر» وهى فكرة تعنى فى نهايتها أن الكون ينمو ويزداد [١] .

ويلاحظ محمد اقبال أن لهذا التصور الديناميكى « دعامة أخرى فى نظرية مسكويه عن الحياة بوصفها حركة تطورية » وفى رأى ابن خلدون « فى التاريخ » ، يربط اقبال بين التاريخ وبين المصطلح القرآنى « أيام الله » لينبه على أنه ثالث مصادر المعرفة بناء على ما جاء فى القرآن. ومن ثم لم يفتأ داعيا الى النظر الى عواقب الأمم الخالية والاعتبار بتجارب الناس وأحداث التاريخ فى الماضى والحاضر ويسجل اقبال هذه الملاحظة القيمة وهى أن مقدمة ابن خلدون تدين بالجانب الأكبر من روحها لاستيحاء القرآن حتى فيما يتصل بالأحكام الأخلاقية الخالصة [٢] .

---

(١) الواقع ان نظرية « الخلق المستمر » لا تعنى مجرد الازدياد الكمى أو الكيفى للصور الداخلة الى الوجود ، بل تعنى كذلك نشاط الخلق المستمر فى الحفظ والرعاية على تفصيل طويل دقيق . ويجب ملاحظة أن هذه النظرية قد قتلت بحثا فى ميدان علم الكلام ، لكنها تعالج فى نطاق التصوف على مستوى خاص تضيف الكثير الى نتائج علم الكلام ، وبخاصة اذا درست لدى ابن عربى والجيلى (عبد الكريم) .

(٢) انظر كتابنا « فى الدين المقارن » الفصل المعقود بعنوان « الدين والتاريخ » حيث نعرض وجهات نظر ثلاثة أديان كبرى سماوية على سبيل المقارنة . وتظهر من المقارنة قيمة النظرة الاسلامية .

ويضاف الى ما سبق من نقاط كذلك هذه الملاحظة الخاصة بالفكرة الأساسية المتغلغلة فى أعماق الاسلام وهى فكرة وحدة الأصل الانسانى التى تدل عليها آيات قرآنية مثل قوله تعالى « وهو الذى أنشأكم من نفس واحدة » (سورة الأنعام ٩٨) . لكن اقبال يمعن فى تصور هذه الوحدة حتى ليحيلها الى وحدة وجود ، تضيع فيها المعالم بين المخلوق والخالق والكون والاله . ومن هنا كانت عبارته « رؤية الوجود وحدة عضوية » . ولو كان اقبال يقصد أن تكون الوحدة وحدة تنظيمية ، تشكيلية ، تنسيقية ، ترابطية بمعنى ترابط هذه الجزئيات المتنافرة فى الكون برباط خفى يلم شعثها ويجمع نظامها — لو كان اقبال يقصد الى ذلك ، لكنا أسبق الناس الى تأييده وتبنى رأيه . أما أن يراد اعتبار الوحدة وحدة جوهرية عضوية يعتبر الكون فيها مظهرا معبرا عن الباطن الذى يشكل الوجه الآخر لهذه الوحدة الوجودية ، فذلك مالا سبيل الى تأييده أو الاستيثاق منه بالبراهين العقلية المقنعة .

ان وحدة الأصل الانسانى التى تشكل قاعدة المساواة بين الناس فى الاسلام، ووحدة الكون بمعنى ترابط أجزائه ، وتشابك جنباته ، وتكامل ظواهره وخضوع موضوعاته للفكر الانسانى — هذا النوع من الوحدة يعتبر نوعا مثمرا من حيث افساحه المجال للعقل البشرى ، لأن يقوم بأداء وظيفته على النحو الأكمل ، وهذا فيما أرى هو ما قصد اليه الاسلام حينما دعانا الى التأمل فى ملكوت السموات والأرض .

ومهما يكن من أمر فان « اقبال » يرى أن التركيز على الحقيقة الأساسية المتصلة بحركة الحياة والكون كما وردت فى الكتاب الكريم هيأت قدرة المسلم على النظر الى التاريخ باعتباره حركة جمعية مستمرة بوصفه تطورا فى الزمان حقيقيا لا محيص عنه .

لكن فكرة التغير المستمر لا تعنى تجاهل الدوام والثبات اللذين تتصف بهما المبادىء من حيث كونها مبادىء فى مرتبة المثال ، لا من حيث تعينها وتحققها فى صورها الجزئية فى الواقع . ومعنى ذلك أن مجال التغير لا يمتد الى هذه المثل أو القيم الأصلية التى تجد منتهاها فى الله جل جلاله .

حقيقة التجديد الفكرى وشرائطه :

فى ضوء الملاحظات السابقة يرى اقبال أن تجديد الفكر فى المحيط الاسلامى يجب أن يتحقق فيه التوفيق بين مراتب الدوام والتغير ، بما يستتبع من توافق الفكر والسلوك ، والنظر والعمل . والمفهوم أن المسلم لا يقول انه جدد تفكيره الاسلامى ، اذا تبنى فكرا غير اسلامى يتعارض مع أصول الاسلام ، ولو قال ذلك جدلا لكان كاذبا لأن هذا ليس تجديدا ، ولكنه تنديد . اذ أن التجديد يجب أن يبدأ باعادة النظر فى التراث العقلى الذى تكون حول الاسلام . فهذا التراث العقلى هو الفهم البشرى الذى انتهت اليه جهود العقول فى هذه الحقب السالفة ، وفاء بمسئولية هذه الأجيال السالفة تجاه دينها وما يتيح من أفكار .

لكن اقبال لا يبدو قاطعا بالنسبة لمفهوم اعادة النظر فى هذا السياق، فلا يحق لقارئه مثلا أن يدعى أن اقبال كان يقصد باعادة النظر اطراح هذا التراث العقلى والاستغناء عنه واستبداله بنظام فكرى آخر . اذ أن « اقبال » فى كثير من المناسبات يلفت النظر الى أهم الأفكار الجيدة والثمينة من حيث دقتها وخطورتها فى هذا التراث . ولا يعقل بعد هذا أن يظن به هذا الظن .

بل ان هناك من النصوص ما يثبت أن من الاحتمالات التى وضعها اقبال بالنسبة لاعادة النظر فى هذا التراث العقلى أن يظهر غناء هذا التراث بحيث لا يحتاج معه الى اضافة ، أو أن نكون نحن أضعف من أن نستطيع هذه الاضافة . ولذلك يقول اقبال :

« فان لم نستطيع اضافة الجديد ، فلنوفق فى كبح جماح حركة التحلل من الدين التى تنتشر بسرعة فى العالم الاسلامى » .

ويمكن أن يقال فى النهاية ان اقبال يكتفى بعرض مبررات التجديد بذكر أنماط تجديد سابقة ، وبتوجيه النظر الى أن التغيير هو السمة التى عزاها المسلمون الى الوجود أو الحياة ؛ لذلك كان السبيل الوحيد أمام

التجديد الاسلامى فى الفكر هو « أن ننزع عن الاسلام هذه القشرة الجافة التى أحالت الى الجمود[1] نظرة الى الحياة كانت فى جوهرها دائبة الحركة والنشاط ، وأن نعيد الكشف عن الحقائق الأصلية : حقائق مثل الحرية ، الاتحـاد ، المسـاواة وغيرها من مثلنـا العليـا فى الأخلاق والسياسة والاجتماع » .

ويذكر اقبال أن « الانسانية تحتاج اليوم الى ثلاثة أمور : تأويل الكون تأويلا روحيا ، وتحرير روح الفرد ، ووضع مبادىء أسـاسية ذات أهمية عالمية توجه تطور المجتمع الانسانى على أساس روحى » .

ويصيب اقبال شاكلة الصواب عندما يلاحظ بفطنته « أن الحقيقة التى يكشفها العقل المحض لا قدرة لها على اشعال جذوة الايمان القوى الصادق ، تلك الجذوة التى يستطيع الدين وحده أن يشعلها » .

وهو لا يضن بالمثال الذى لاحظه بالنسبة لأوربا فى العصر الحديث ، حيث أقامت نظما مثالية على الأسس الثلاثة السابق الاشارة اليها لكن هذه النظم لا تقوى على النهوض الى المستوى الحيوى الدافق الذى يتمتع به الدين ، ويتجلى أثره فى الايمان العميق .

وخلاصة الدرس المستفاد من استعراض اقبال لمشكلات التجـديد والتجدد ، ومعالجة دواعيه وميادينه ورسم منهجه رسما مبدئيا وان يكن مبعثرا ، لكنه أوقفنا بحق على نقاط دقيقة فى فـكرنا الاسـلامى تعتبر بلا شك موضع اعتزاز . فادراكه أن الدين أسبق الى التجربة من العلم ، وجمعه بين العلم والدين فى الغاية التى يتحريانها من حيث الوصـول الى اليقين فى أحكام الدقة،نقطة جديرة بالتقدير،وهى تمد الفكر الدينى بعضد جديد . وكذلك اشارته الى أنه « لابد من أن يصاحب يقظة الاسـلام تمحيص بروح مستقلة لنتائج الفكر الأوربى ، وكشف عن المدى الذى

---

(١) يقصد اقبال هنا مسألة اغلاق باب الاجتهاد فى الفقه ، وهو يلفت النظر الى أن كبار الفقهاء السابقين لم يروا الرأى مطلقا .

تستطيع به النتائج التى وصلت اليها أوربا أن تعيننا به فى اعادة النظر فى التفكير الدينى فى الاسلام وعلى بنائه من جديد اذا لزم الأمر » .

ومن النقاط الطريفة التى تنبه لها اقبال مواطن مباينة الفلسفة اليونانية للروح القرآنية فى كثير من المواضع ، واستشهاده لاعتبار الادراك الحسى بآيات القرآن الكريم .

وليس أقل من ذلك نقده الدقيق للمعتزلة الذين قصروا — فى رأيه — « ادراكهم للدين على أنه مجموعة من العقائد ، متجاهلين أنه حقيقة حيوية ، فلم يحفلوا بأساليب ادراك الحقيقة ، اذا كانت لا تقبل التصور ، وأرجعوا الدين الى نسق من المعانى المنطقية انتهى الى موقف سلبى بحت . وغاب عنهم أنه فى ميدان المعرفة — علمية كانت أو دينية — لا يمكن للفكر أن يستقل تمام الاستقلال عن الواقع المتحقق فى عالم التجربة .

ومع ذلك فنحن لا نتفق معه فى كل ما لاحظه على المعتزلة . وقد ترد مناسبة أخرى لتناول هذا الجانب بالتفصيل الكاشف عن وجهة نظرنا كاملة .

وخلاصة تقديرنا لجهود اقبال فى سبيل التجديد أنه أثار نقاطا كاشفة لمن يريد التجديد ، وفلسف هذه النقاط لتشهد بعد تفسيرها بالروح الاسلامية المؤيدة للتجديد فى كل شىء طالما كان اطار المبادىء الثابتة ، والقيم الكبرى مصونا ، رغم تطور الصور الواقعية لهذه المبادىء والمثل .

ان « اقبال » فى دعوته للتجديد الفكرى فى الاسلام كان أكثر استجابة لدواعى الدفاع عن فكرة دوام احتفاظ الاسلام دائما ببذور التطور والتجديد ، وعرض نماذج متتابعة لتأييد هذه الفكرة فى شتى الميادين . ولذلك لم يقدم لنا « اقبال » مشروعا متكاملا ، ولم يرسم تخطيطا شاملا لهذا التجديد فى ميادين الفكر الاسلامى التى أشرنا اليها آنفا .

لكن الطرافة والجدة ونصاعة الحجة مع التحليل العميق المغرق أحيانا ،

كلها سمات تشد القارىء شدا لما يقرأ ، وتترك فى نفسه انطباعا واضحا بأن كاتب هذه الكلمات لديه ما يقوله ، وأنه بارع فى الربط بين ما يظن متباعدا ، اتجاها تطبيقيا لما دعا اليه فى قضية التجديد من نزعة التوحيد المطلق .

ولعل قارىء « اقبال » يلاحظ أن من التفسيرات التى يضعها لبعض الآيات القرآنية مالا يظفر الا بعدد قليل من الموافقين ، أما غيرهم فقد يجد فى هذا التفسير أو ذاك خروجا على ما سيقت الآية من أجله ، وهذا ظاهر من التعليقات التى يضعها أحيانا المترجم وأحيانا المعلق أو المراجع .

كما يلاحظ القارىء فى فكر اقبال المعروض فى كتابه « تجديد الفكر الدينى فى الاسلام » نغمة تفتقد كثيرا من الولاء للانجاز العربى فى ميدان العلم والفكر ، وقدر كبير من العطف والمشاركة لمطمح وآمال الأمة العربية . واذا كان من الصحيح أن الاسلام لا يحابى العصبيات وقد قال رسوله الكريم « لا فضل لعربى على عجمى الا بالتقوى » فان من الصحيح كذلك أن الاسلام ــ وقد أولى الأسرة عناية فائقة من حيث انها نواة المجتمع ــ لا يدعو الى تبديد القوميات وبخاصة القومية العربية . ولم يكن نزول القرآن باللغة العربية الا حكما الهيا بكفاءة هذه اللغة ، وجدارتها بأن تكون ألفاظها أوعية لحكمة السماء.ومن هنا شرع فى ذوق المسلم ــ وان لم يكن عربيا ــ أن يتعاطف مع هذه اللغة وأهلها ، وأن يرى فى نهضتهم وتقدمهم كسبا للاسلام لا يستهان به بل ان الذوق الاسلامى ليفرض تأييد نهضات سائر القوميات التى يظلها الاسلام . وبذلك يجمع دائما بين العروبة والاسلام دون أن يعنى ذلك تجاهل غير المسلمين فى الوطن العربى ، أو تجاهل غير العرب فى بلاد الاسلام .



عقدت بالقاهرة يومى ٨ ، ٩ مايو ١٩٧٦ الحلقة الدراسية الثانية لتنظيم العدالة الجنائية ، وكان موضوع الحلقة « المشاكل المعاصرة للجريمة والعقاب » وذلك فى اطار « مشروع قواعد الحد الأدنى لتنظيم العدالة الجنائية » الذى يشرف عليه المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية .

وقد دارت أبحاث الحلقة حول الموضوعات الأربعة التالية :

١ ـ مبدأ الشرعية بين القانون والشريعة .

٢ ـ الدفاع الاجتماعى والفقه الاسلامى .

٣ ـ الحدود والنظريات المعاصرة فى العقوبة .

٤ ـ المسئولية الجنائية بين الشريعة الاسلامية والتشريعات الوضعية .

وقد شارك فى الحلقة بالأبحاث التالية الأساتذة :

ـ د . محمد محيى الدين عوض (أستاذ القانون الجنائى وعميد كلية الحقوق بجامعة المنصورة): نحو توحيد القوانين الجنائية فى البلاد العربية .

ـ د . احمد فتحى بهنسى (استاذ بكلية الحقوق بجامعة الخرطوم وعضو مجمع البحوث الاسلامية) : تقرير تكاملى عن موضوعات الحلقة الأربعة .

ـ د . مصطفى كمال وصفى (مستشار بمجلس الدولة) : الشرعية بين الشريعة الاسلامية والقانون الجنائى .

ـ د . عبد الأحد جمال الدين (أستاذ القانون الجنائى بكلية الحقوق بجامعة عين شمس) : الشرعية الجنائية فى الشريعة الاسلامية .

ـ د . سلوى توفيق بكير (مدرس القانون الجنائى بكلية الحقوق بجامعة الزقازيق) : مبدأ الشرعية : تقريره وتطبيقه فى الشريعة الاسلامية والقانون .

ـ د . محمد نور فرحات (خبير بالمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية) : الشرعية والمصلحة الاجتماعية ، مقارنة بين تاريخ الفكر القانونى والفقه الاسلامى .

ـ د . حسن صادق المرصفاوى (أستاذ القانون الجنائى بكلية الحقوق بجامعة الاسكندرية) : الدفاع الاجتماعى والشريعة الاسلامية :

ـ المستشار حسين زهدى (مدير المحاكم بوزارة العدل) : الدفاع الاجتماعى فى الفقة الإسلامى .

ـ د . مأمون سلامة (أستاذ مساعد بكلية الحقوق بجامعة القاهرة) : العقوبة وخصائصها فى التشريع الاسلامى .

ـ د . آمال عثمان (أستاذ مساعد بكلية الحقوق بجامعة القاهرة) : النظريات المعاصرة للعقوبة .

ـ د . عبد الرءوف مهدى فهمى (مدرس القانون الجنائى بكلية الحقوق بجامعة المنصورة) : وظائف العقوبة فى الحدود الشرعية والنظريات المعاصرة .

ـ د . احمد المجدوب (خبير أول ورئيس وحدة العقوبة بالمركز) : الحدود فى الشريعة الاسلامية .

ـ الأستاذ حازم جمعة (باحث بالمركز) : أثر تطبيق أحكام الشريعة الأسلامية فى الحد من الجريمة .

ـ د . حسين توفيق رضا (مستشار بمجلس الدولة) : المسئولية الجنائية فى الشريعة الاسلامية والتشريعات الوضعية .

- د . محمد ابراهيم زيد (مستشار ورئيس وحدة السلوك الاجرامى) : المصالح المعتبرة فى الشريعة الاسلامية والقانون المقارن .
- الأستاذة زينب رضوان (باحثة بالمركز) : حماية القيم الاقتصادية فى الاسلام .
- د . عادل حافظ غانم (مساعد وزير الداخلية سابقا والمحامى أمام محكمة النقض) :ادلة الاثبات بين القانون الجنائى والشريعة الاسلامية .
- الأستاذ عدنان زيدان (وحدة بحوث السلوك الاجرامى بالمركز) : الاثبات فى الحدود الشرعية .

* * *

انعقد فى المنصورة (المقر الرئيسى للجماعة الاسلامية بباكستان) بلاهور المؤتمر الاسلامى للمحامين فى الأول والثانى من شهر مايو ١٩٧٦ حضره اكثر من خمسمائة محام من أنحاء باكستان ، كما شارك عدد كبير من رجال العلم والدعوة وطلبة الحقوق والباحثين .

وفى طليعة المشاركين فى المؤتمر نخبة من كبار رجال القانون فى باكستان كالأساتذة بروهى ومحمد ظفر وبديع الزمان كيكاؤس وبشير الدين وعبد الغفور احمد وصاحب زادة صفى الله ، وكان الأستاذ المودودى ضيف الشرف فى الجلسة الأخيرة التى القى فيها خطابا اختتاميا للمؤتمر .

وقد تناولت كلمات المتحدثين المسائل الآتية :

- نوعية العلاقات بين هيئة القضاء وهيئة التنفيذ فى الاسلام .
- التدابير الحاسمة لتطبيق القانون الاسلامى فى باكستان .
- الحل الحاسم لقمع الجرائم .
- ضرورة تطبيق القانون الاسلامى ومسئوليات المحامين نحوه .
- تحديات العصر الجديد والقانون الاسلامى .
- مشكلات المحامين الجدد وحلولها .
- حرية القضاء فى الاسلام .
- دراسات مقارنة بين القانون الاسلامى والقانون الغربى .
- صعوبة استبدال القوانين الوضعية بالقوانين الاسلامية وطريقة تذليلها .

ـ قانون التوقيف الاحتياطى فى ضوء الشريعة الاسلامية .

ـ قانون الطوارىء والحكم العرفى فى ضوء الاسـلام .

ـ الاجماع الحاجة اليه وشروطه وأبعاده .

ـ مصادر التشريع الاسـلامى .

ـ الحاجة الى التغيير فى مجال الحدود والتعزير .

ـ سيادة القانون وفكرة العدل الطبيعى .

ـ أهمية العدل فى الاسلام ومقتضياته الأساسية .

شكلت رابطة العالم الاسلامى بمكة المكـرمة لجنة من القانونيين المسلمين برئاسة الأستاذ محمد المنتصر الكتانى وقد تم تعيين عـدد من خريجى الجامعات الاسلامية من مختلف البلاد للعمل بها .

وفى مقدمة مؤسسى اللجنة المذكورة السادة أبو الأعلى المودودى ومحمد على الحركان والدكتور محمد ناصر وأبو بكر جومي وحسنين محمدمخلوف وعبد الله بن حميد ومنصور المحجوب ومحمد الشـاذلى القاضى ومحمد محمود الصواف .

وستقوم اللجنة بتشجيع وتوجيه البحث فى مختلف جوانب الفقـه فى ضوء المشاكل المعاصرة .

يجرى الاعداد لعقد المؤتمر الدولى الأول للتربية الاسـلامية فى مكة المكرمة فى الفترة من ٢ الى ٨ ابريل ١٩٧٧ ، وتقوم جامعة الملك عبد العزيز بجدة بالاعداد للمؤتمر الذى ستدور أعماله حول الموضوعات الآتية :

١ ـ مفهوم التربية فى الاسلام من الكتاب والسنة وكيفيـة تطبيقهـا فى العالم المعاصر

٢ ـ عرض المبادىء الأساسـية للتربية والعلوم الاسـلامية وتميزها عن نظائرها الغربيـة .

٣ ـ تخطيط اقامة نظام للتربية الاسلامية فى العالم الاسـلامي المعاصر والطرق والوسائل الكفيلة بتحقيق ذلك وبتنقية نظام التعليم الحالى من كل ما يخالف الاسلام شكلا وموضوعا .

وقد شكلت عدة لجان لتنظيم المؤتمر وتضم امانة المؤتمـــر الدكاترة عبد العزيز خوجة وسيد على أشرف وعبد الله زيد وغـلام بنى ثاقب .

عقد المؤتمر الأوربى لليهود والمسيحيين والمسلمين ندوة في فوجلنزانج بهولنده فى الفترة من ٧٦/٤/٣٠ الى ٧٦/٥/٢ موضوعها ازمة العقيدة فى اليهودية المعاصرة والمسيحية المعاصرة والاسلام المعاصر ، وقد حضر الندوة حوالى ستين زعيما دينيا من الأديان الثـــلاثة فى أوربا وكان بين المتحـدثين المسلمين الأساتذة خورشيد أحمد ومحمد عرقون ومحمد نســـيم . وقد أوضح الأستاذ خورشيد انه بالرغم من وجود حالات فردية بين المسلمين المعاصرين تتمثل فيها هذه الأزمة ، الا انه على الصعيد الاســلامى المعاصر لا توجد مثل هذه الأزمة ، وأن الاتجاه العـــام على العكس من ذلك هو ان العقيدة هى مبعث النهضة المعاصرة الاسلامية .

(وكالات توزيع المسلم المعاصر)

البلد	الوكيل
● جمهورية مصر العربية :	الاهرام ـ ادارة التوزيع شارع الجلاء ـ تلفون ٤٦٤٦٠ القاهرة
● الجمهورية العربية الليبية :	الشركة العامة للنشر والتوزيع والاعلان تلفون ٤٥٧٧٣ طرابلس ص.ب ٩٥٩ تلفون ٩٣٤٣٣ بنغازى ص.ب ٣٢١ تلفون ٢٠١٠٨ سبها ص.ب ٧١٦
● الجمهورية التونسية :	الشركة التونسية للتوزيع ٥ شارع قرطاج ـ ص.ب ٤٤٠ ـ تلفون ٢٥٥٠٠٠ تونس
● المملكة العربية السعودية :	مكتبة مكة ـ باب شريف ص.ب ٦٠ ـ تلفون ٤٢٦٦٨ الخبر ص.ب ٤٧٧ ـ تلفون ٢٤٧٥١ جدة ص.ب ٤٧٢ ـ تلفون ٢٥٠٩٨ الرياض
● دولة الكويت :	دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع ص.ب ـ تلفون ٤٣١٩٨٢ ـ كويت
● دولة البحرين :	الشركة العربية للوكالات والتوزيع ص.ب ١٥٦ ـ تلفون ٥٥٧٠٦ ـ المنامة
● U.K.	MUSLIM WELFARE HOUSE 86 Stapleton Hall Road London N4 4QA Tel. 340/6481 U.K.
● DENMARK	ISLAMIC BOOKSHOP Valby Langgade 25 2500 Valby - Kobenhagen - DENMARK
● U.S.A.	ISLAMIC BOOK SERVICE 407 N. Ingalls street, Ann Arbor, Tel. 313/994 - 5752 MICH 48104 U.S.A.

ثمن العدد في الوطن العربي : ـ

لبنان ٤٠٠ ق.ل.	اليمن ٥ ريال	قطر ٧ ريال
سوريا ٥٠٠ ق.س.	السعودية ٦ ريال	ليبيا ٣٠٠ مليم
العراق ٥٠٠ فلس	مصر ٤٠٠ مليم	تونس ٨٠٠ مليم
الاردن ٤٠٠ فلس	السودان ٥٠ قرش	الجزائر ١٠ دينار
الكويت ٥٠٠ فلس	البحرين ٦٠٠ فلس	المغرب ١٠ درهم

الامارات العربية ٧ درهم

الاشتراكات فى الكويت :

للافراد ديناران كويتيان

للهيئات الحكومية والاهلية ثمانية دنانير كويتية .



كافة الاشتراكات يتفق عليها رأسا مع :

دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع

ص.ب ٢٨٥٧ كويت

هاتف ٤٣١٩٨٢ ـ برقيا : دار بحوث

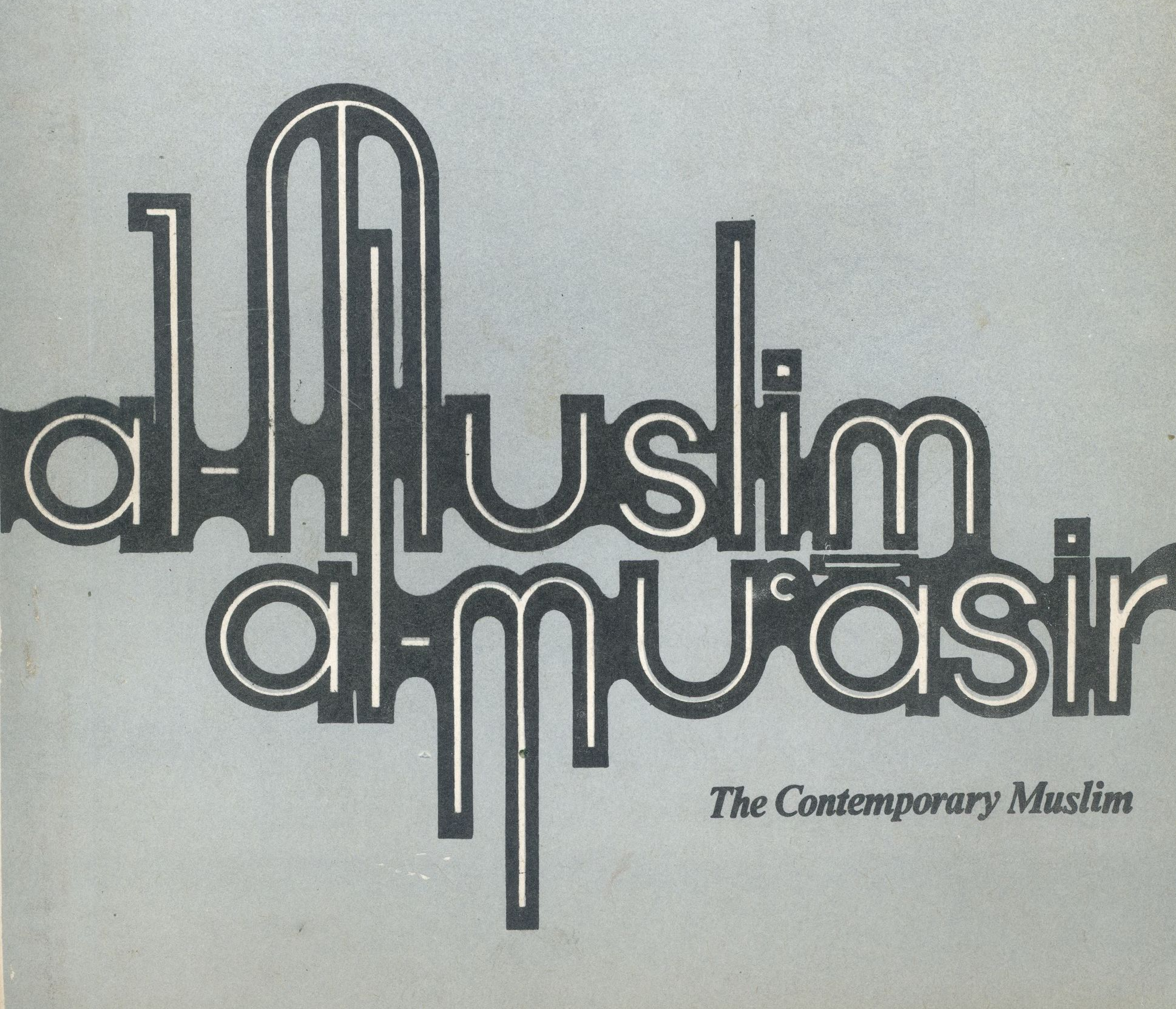
تنبيه

نظرا للظروف التى يمر بها لبنان العزيز وتعذر استلام المراسلات التى ترسل الى عنوان المجلة فى بيروت نرجو ان تكون جميع مراسلات المجلة على العنوان التالى :

دار البحوث العلمية ـ ص٠ب ٢٨٥٧ كويت

وذلك حتى اشعار آخر ٠

Vol, 2 No. 3 Rajab 1396 — Guly 1976



The Contemporary Muslim